Ψηφίδες

Μελέτες Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Τέχνης
Στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland

Επιστημονική επιμέλεια:
Όλγα Γκράτζιου – Χρήστος Λούκος



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ
ΕΤΑΙΡΙΑ ΚΡΗΤΙΚΩΝ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ
ΗΡΑΚΛΕΙΟ 2009



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ
ΙΔΡΥΜΑ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΑΣ
Ηράκλειο Κρήτης, Τ.Θ. 1385, 711 10. Τηλ. 2810 391083, Fax 2810 391085
Αθήνα: Μάνης 5, 106 81. Τηλ. 210 3849020-23, Fax 210 3301583
e-mail: info@cup.gr
URL: www.cup.gr



ΕΤΑΙΡΙΑ ΚΡΗΤΙΚΩΝ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ
ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
Οίκος Α. & Μ. Καλοκαιρινού, Σοφοκλή Βενιζέλου 27 / Λυσιμάχου Καλοκαιρινού 7
71202 Ηράκλειο, Κρήτη. Τηλ. 2810 283219, 288708, Fax 2810 283754
e-mail: info@historical-museum.gr
URL: www.historical-museum.gr

Η ΕΚΔΟΣΗ ΕΠΙΧΟΡΗΓΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Επιστημονική επιμέλεια: Όλγα Γκράτζιου - Χρήστος Λούκος
Φιλολογική επιμέλεια: Τασούλα Μαρκομιχελάκη
Τεχνική επιμέλεια έκδοσης: Διονυσία Δασκάλου (Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης)
Εκτύπωση & βιβλιοδεσία: ΤΥΠΟΚΡΕΤΑ
Πίνακας εξωφύλλου: Karin Skawran, *Tribute to Stella Papadaki-Oekland*
Μακέτα εξωφύλλου: Γιώργος Ματθιόπουλος

ISBN
978-960-524-289-3
978-960-89346-8-9

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο τόμος αυτός, με μελέτες αφιερωμένες στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland, καθηγήτριας της Βυζαντινής Αρχαιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης ώς το θάνατό της το Δεκέμβριο του 2002, εκδίδεται με πρωτοβουλία των συναδέλφων της και με τη συνδρομή της Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών. Η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ υπήρξε από τα παλαιότερα μέλη του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Υπηρέτησε σε αυτό 22 χρόνια και συνέβαλε με την ξεχωριστή παρουσία της στη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας του από τα πρώτα, δύσκολα αλλά αισιόδοξα, χρόνια της λειτουργίας του. Ήταν επίσης δραστήριο μέλος της Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, υπήρξε μάλιστα μέλος του Διοικητικού της Συμβουλίου από το 1994, και Αντιπρόεδρός της από το 1997.

Οι μελέτες που συνεισέφεραν φίλοι, συνεργάτες, δάσκαλοι και μαθητές καλύπτουν ένα ευρύτατο επιστημονικό φάσμα. Ταξινομήθηκαν σε έξι ενότητες: *Αναπαραστάσεις του ιερού*, *Από την κλασική στην όψιμη αρχαιότητα*, *Βυζαντινός κόσμος*, *Κρήτη: τόποι, έργα, ιδέες*, *Στους τόπους της οθωμανικής κυριαρχίας*, *Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις*. Πρόκειται εντούτοις σε όλες τις περιπτώσεις για ζητήματα που σχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με το έργο της τιμωμένης, με τα επιστημονικά της ενδιαφέροντα ή με ερευνητικά σχέδια που υπήρξαν η αφορμή συνεργασίας της ίδιας με τους συγγραφείς του τόμου. Το βιβλίο ανοίγει με μια ζωγραφική ανάμνηση της Στέλλας από τη νοτιοαφρικανίδα φίλη της Κάριν Σκαβράν, ιστορικό της βυζαντινής τέχνης και ζωγράφο.

Η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ γεννήθηκε στις 8 Αυγούστου 1937 στο Ηράκλειο της Κρήτης, όπου έζησε τα μαθητικά της χρόνια. Σπούδασε Αρχαιολογία στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αμέσως μετά την αποφοίτησή της, το 1960, έλαβε μέρος στο διαγωνισμό τής Αρχαιολογικής Υπηρεσίας, που εκείνη την εποχή βρισκόταν σε περίοδο αναδιοργάνωσης, και διορίστηκε επιμελήτρια Βυζαντινών Αρχαιοτήτων στην Κρήτη. Η προστασία των βυζαντινών μνημείων ήταν ώς τότε σχεδόν ανύπαρκτη στο νησί και η καταγραφή τους υποτυπώδης, καθώς Εφορεία αρμόδια για τα μετά την αρχαιότητα μνημεία δεν υπήρχε στην Κρήτη πριν από το τέλος της δεκαετίας του 1960. Έτσι, από τα πρώτα

χρόνια της υπηρεσιακής της ζωής η Στέλλα αφιερώθηκε στον εντοπισμό βυζαντινών μνημείων και στην επίβλεψη των πρώτων αναστηλωτικών εργασιών σε εκκλησίες και εργασιών συντήρησης σε τοιχογραφίες τους. Από την εποχή εκείνη χρονολογείται ο ενθουσιασμός της για το πλήθος των μεσαιωνικών εκκλησιών της Κρήτης και η φιλοδοξία της να εντοπίσει τις ιδιαιτερότητες της ζωγραφικής τους. Το ερευνητικό αυτό ενδιαφέρον τη συνόδευσε σε όλη τη σταδιοδρομία της, αν και τα σχέδιά της χρειάστηκε να διακοπούν περισσότερες φορές.

Το 1965 μετατέθηκε στην Αθήνα, στο Βυζαντινό Μουσείο, από το οποίο απομακρύνθηκε αυθαίρετα από τη χούντα. Το 1969 παραιτήθηκε από την Αρχαιολογική Υπηρεσία και το 1970 έφυγε ως υπότροφος του ιδρύματος Alexander von Humboldt στη Γερμανία, όπου συνέχισε τις σπουδές της, αρχικά στο Μόναχο και στη συνέχεια στη Χαϊδελβέργη (1970-1974). Εκεί, κοντά στον καθηγητή Hans Belting, ιστορικό της τέχνης που βρισκόταν τότε στην αρχή της λαμπρής σταδιοδρομίας του και μόλις είχε ολοκληρώσει σημαντικές μελέτες για το βυζαντινό εικονογραφημένο βιβλίο, στράφηκε σε νέο ερευνητικό αντικείμενο, τα εικονογραφημένα χειρόγραφα. Υποστήριξε τη διδακτορική της διατριβή με θέμα «*The Illustration of the Byzantine Job Manuscripts*» το 1979 στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης.

Εν τω μεταξύ, μετά την πτώση της δικτατορίας, από το 1975 είχε επανέλθει στο Βυζαντινό Μουσείο της Αθήνας, όπου συμμετείχε στη μερική επανέκθεσή του. Το 1977 παραιτήθηκε οριστικά από την Αρχαιολογική Υπηρεσία και εγκαταστάθηκε στην Κρήτη. Από το 1980 δίδαξε Βυζαντινή Αρχαιολογία στη νεοσύστατη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης και από την ίδρυσή του, το 1983, στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας. Στην πολύχρονη πανεπιστημιακή θητεία της διετέλεσε Πρόεδρος του Τμήματος και επανειλημμένα Διευθύντρια του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης. Υπήρξε εμπνεύστρια και οργανώτρια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος στις Βυζαντινές Σπουδές και προώθησε τις συνεργασίες με ιστορικούς του Βυζαντίου και της τέχνης του από πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Δίδαξε επίσης ένα εξάμηνο, κατά το 1991, στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου.

Εκπροσωπώντας την άποψη ότι το Πανεπιστήμιο θα πρέπει να έχει ενεργή ανάμειξη στη ζωή της Κρήτης, ανέλαβε και συντόνισε προγράμματα για τα μνημεία του νησιού και για το κρητικό ιστορικό τοπίο. Ως στέλεχος της Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών οργάνωσε και επέβλεψε την επανέκθεση της Γλυπτοθήκης του Ιστορικού Μουσείου Κρήτης.

Η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ διακρινόταν για το υψηλό ακαδημαϊκό της ήθος, την αυστηρότητα στις κρίσεις της αλλά και μιαν εξαίρετη αίσθηση του μέτρου. Οι επιστημονικές της απαιτήσεις συνέκλιναν με την προσπάθεια και άλλων πολλών να διατηρήσει το νεαρό Πανεπιστήμιο Κρήτης, και το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας ειδικότερα, μεγάλους ακαδημαϊκούς στόχους και πνεύμα ανανέωσης, και να αποφύγει την επαρχιακότητα, αν και βρισκόταν στην περιφέρεια.

Οι δημοσιεύσεις της χαρακτηρίζονται από μεθοδικότητα, εμβρίθεια και σαφήνεια. Όμως η τελειοθηρία της δεν υπήρξε ευεργετική για την ίδια. Η επιθυμία της να εκδώσει τη διατριβή της για τα βυζαντινά χειρόγραφα του Ιωβ συμπληρωμένη από ένα δεύτερο τόμο με τον πλήρη κατάλογο όλων των απεικονίσεων των σωζόμενων εικονογραφημένων χειρογράφων της ιστορίας του, δηλαδή μερικές χιλιάδες μικρογραφίες συνολικά, υπήρξε εμπόδιο στην έκδοση της μελέτης της, η οποία αποτελούσε την εποχή που γράφτηκε μια ανανεωτική προσέγγιση στο πρόβλημα των εικονογραφήσεων εκτενών αφηγηματικών κύκλων και είχε ήδη μιαν αξιοθαύμαστη πληρότητα ως προς την τεκμηρίωση του σωζόμενου υλικού. Το βιβλίο της εκδόθηκε τελικά, μεταθανάτια, χωρίς τον προγραμματιζόμενο από την ίδια δεύτερο τόμο, με τη φροντίδα της οικογένειάς της.

Ανέκδοτο έμεινε και το δεύτερο μεγάλο έργο της που αφορά τις *Βυζαντινές τοιχογραφίες του 13ου αιώνα στην Κρήτη* και είχε ολοκληρωθεί ήδη από το 1991. Η επιθυμία να προσθέσει και στο βιβλίο αυτό ένα δεύτερο τόμο για να τεκμηριώσει ένα απέραντο και αδημοσίευτο ακόμη υλικό ανέστειλε την έκδοση του βιβλίου. Στην προσπάθεια αυτή σχεδίαζε να αφιερώσει μιαν ετήσια ακαδημαϊκή άδεια το 2000-2001 και τότε ακριβώς αρρώστησε. Οι επιμελητές του παρόντος τόμου, που γνωρίζουν το έργο, ελπίζουν ότι και το βιβλίο αυτό θα μπορέσει να εκδοθεί από τα κατάλοιπά της.

Η παρρησία της συνδυασμένη με μιαν αυξημένη αίσθηση του δικαίου δημιουργούσαν γύρω της κλίμα εμπιστοσύνης και σεβασμού. Η αξιοπρέπεια που ακτινοβολούσε και η προσωπική γοητεία της είναι αξέχαστες για τους συγγραφείς του παρόντος τόμου.

ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΕΛΛΑΣ ΠΑΠΑΔΑΚΗ-OEKLAND

1. «Μεσαιωνικά Κρήτης», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 19 (1966) Β2 Χρονικά, 458-461, πίν. 531-540.
2. «Byzantine and Medieval Crete / Βυζαντινοί, Μεσαιωνικοί χρόνοι», *Αρχιτεκτονική* 58 (1966) 68-75, 113, 118.
3. «Μεσαιωνικά Κρήτης», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 20 (1967) Β2 Χρονικά, 573-576, πίν. 728-738.
4. «Η Κερά της Κριτσάς. Παρατηρήσεις στη χρονολόγηση των τοιχογραφιών της», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 22 (1967) Α΄ Μελέται, 87-111, πίν. 55-77.
5. «Μεσαιωνικά Κρήτης», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 21 (1968) Β2 Χρονικά, 430-435, πίν. 467-478.
6. «Κρήτη» [στο: Χρονικό του Βυζαντινού και Χριστιανικού Μουσείου], *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 22 (1968) Β1 Χρονικά, 31-34, πίν. 43-48.
7. «Οι τοιχογραφίες της Αγίας Άννας στο Αμάρι. Παρατηρήσεις σε μία παραλλαγή της Δεήσεως», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περ. Δ΄, τόμ. Ζ΄ (1974) 31-57, πίν. 7-10.
8. «Οι μικρογραφίες ενός χαμένου χειρογράφου του 1298», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περ. Δ΄, τόμ. Η΄ (1975/76) 29-54, πίν. 14-39.
9. *The Illustration of Byzantine Job Manuscripts* [δακτυλόγραφη διδακτορική διατριβή], Πανεπιστήμιο Χαϊδελβέργης 1979 [Βλ. αρ. 30].
10. «Ένα εικονογραφημένο τετραευάγγελο του 12ου αιώνα στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περ. Δ΄, τόμ. Ι΄ (1980/81) 289-306, πίν. 77-82.
11. Λήμματα στον Κατάλογο της *Έκθεσης για τα 100 χρόνια της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, Αθήνα 1984, σ. 42-44.
12. «Grossinsel Kreta. Auf den Spuren von Byzantinern und Venezianern», στο: E. Melas (επιμ.), *Alte Kirchen und Kloster Griechenlands*, Κολονία 1985 (7η έκδοση), σ. 275-283.
13. «Το Άγιο Μανδήλιο ως νέο σύμβολο σε ένα αρχαίο εικονογραφικό σχήμα», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περ. Δ΄, τόμ. ΙΓ΄ (1988) 17-37.
14. «Ο κώδικας 590 της Μονής Βατοπεδίου, ένα αντίγραφο του Ιώβ της Πάτμου», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περ. Δ΄, τόμ. ΙΔ΄ (1987/88) 283-294.

15. «Μανόλης Χατζηδάκης» [Βιογραφικό-βιβλιογραφικό σημείωμα], *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, Εκδοτική Αθηνών, τόμ. 9β, Αθήνα 1988, 412-413.
16. *Εισαγωγή στη Βυζαντινή Αρχαιολογία* [δακτυλόγραφες πανεπιστημιακές σημειώσεις], Ρέθυμνο 1989.
17. Βιβλιοκρισία: «P. Huber, *Hiob. Dulder oder Rebell? Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Jerusalem und Athos*, Ντύσελντορφ 1986», *Byzantinische Zeitschrift* 82 (1989) 318-319.
18. «The Representation of Justinian's Column in a Byzantine Miniature of the Twelfth Century», *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990) 63-71, εικ. 1-2.
19. «Τα εικονογραφημένα βυζαντινά χειρόγραφα του Μουσείου Μπενάκη», *Ελληνικά Χειρόγραφα, 10ος-16ος αιώνας*, Μουσείο Μπενάκη και Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (CNRS), Αθήνα 1991, σ. 363-366.
20. «Βυζαντινή Κρήτη», *Διάλογος 10* (Δεκέμβριος 1991) 37-59.
21. «Δυτικότροπες τοιχογραφίες του 14ου αιώνα στην Κρήτη. Η άλλη όψη μιας αμφίδρομης σχέσης», *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, τόμ. Β΄, Αθήνα 1992, σ. 491- 514.
22. «El Greco's 'Byzantinism'. A Re-evaluation», στο: N. Hadjinicolaou (επιμ.), *El Greco of Crete*. Proceedings of the International Symposium held on the occasion of the 450th anniversary of the artist's birth, Iraklion, Crete, 1-5 September 1990, Ηράκλειο 1995, σ. 409-424.
23. *Η τέχνη στην Κρήτη: 4ος-18ος αιώνας. Βιβλιογραφία περιόδου 1900-1990*, Ηράκλειο 1996.
24. «Ο Χάνδακας κέντρο ανανέωσης και ακτινοβολίας της βυζαντινής καλλιτεχνικής παράδοσης», στο: *Ο Μίτος της Αριάδνης*, Ηράκλειο 2000, σ. 99-120.
25. «Από τη ζωή των ζωγράφων στην Κρήτη κατά τους πρώτους αιώνες της Ενετοκρατίας», *Πεπραγμένα του Η΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Ηράκλειο 9-14 Σεπτεμβρίου 1996), Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, Ηράκλειο 2000, τόμ. Β2, σ. 155-176.
26. «El Grecos kretische Periode: späte Nachklänge früherer Erfahrungen», στο: W. Seipel (επιμ.), *El Greco*. Κατάλογος έκθεσης στο Kunsthistorisches Museum Wien, Βιέννη 2001, σ. 69-75.
27. «Βυζαντινοί Χρόνοι», στο: *Ο Άγιος Νικόλαος και η περιοχή του*, Άγιος Νικόλαος 2000, σ. 47-89.
28. Μετάφραση: Ernst Kitzinger, *Η βυζαντινή τέχνη εν τω γενέσθαι. Τα κύρια τεχνοτροπικά ρεύματα στην περιοχή της Μεσογείου, 3ος-7ος αιώνας*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003.
29. (Σε συνεργασία με την Όλγα Γκράτζιου), «Η έρευνα της Αρχαιολογίας και Ιστορίας της τέχνης του Μεσαίωνα», *Πεπραγμένα του Θ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Ελούντα, 1-6 Οκτωβρίου 2001). *Κεντρικές Εισηγήσεις*, Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, Ηράκλειο 2006, σ. 205-222.
30. *Byzantine Illuminated Manuscripts of the "Book of Job". A Preliminary Study of the Miniature Illustrations, its Origin and Development*, Αθήνα, Brepols Publishers, 2009.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AJA	*American Journal of Archaeology*
ASV	Archivio di Stato di Venezia
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
ByzForsh	*Byzantinische Forschungen*
CEG	P.A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca Saeculorum* VIII-V A.Chr.N., Berlin – N. York 1983. Saeculi IV A.Chr.N. (CEG 2), Berlin – N. York 1989
CIEB	*Congrès International des Études Byzantines*
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CRAI	*Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
EG	M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, Roma 1967-1978
IG	*Inscriptiones Graecae*
JÖB	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*
JRA	*Journal of Roman Archaeology*
LSJ	H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek English Lexicon* (rev. and augm. By J.S. Jones), Οξφόρδη 1996
MAMA	*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester 1928 κ.ε.
OMS	*Opera Minora Selecta* [L. Robert]
PG	*Patrologia Graeca*
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
RA	*Revue Archéologique*
REB	*Revue des Études Byzantines*
REG	*Revue des Études Grecques*
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden 1923
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZRVI	*Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta*
AAA	*Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών*
ABME	*Αρχείον Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος*
ΑΔ	*Αρχαιολογικόν Δελτίον*
ΔΧΑΕ	*Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*
ΕΕΒΣ	*Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*
ΘΗΕ	*Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*



Karin Maria Skawran

Tribute to Stella Papadaki-Oekland

My painting is an unorthodox way of paying tribute to Stella Papadaki-Oekland in this Festschrift, which is dedicated to her. I have been out of touch with Byzantine art for some time now, and cannot do justice to the request to contribute an article for this publication. My painting, at this point in time, is the best way for me to honour Stella.

Stella was a close friend of mine, and she was also the first person in Greece to share her vast knowledge of Middle Byzantine fresco painting with me. I met her in 1968 when I first came to the British School of Archaeology at Athens to undertake research for my doctoral thesis on *Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, which was subsequently published in Pretoria, South Africa, in 1982.

When I met Stella, Greece was going through turbulent times, and we spent many a night discussing the traumatic events which were the order of the day. Drinking endless cups of coffee and smoking cigarette after cigarette, we thought of ways to assist people who, Stella knew, were suffering under the colonels' brutal regime. But we also spent many hours looking at photographs of Middle Byzantine frescoes, especially those in Crete, with which she was so well acquainted. Later, when Stella had moved to Crete, I visited her on several occasions, and we visited churches together, discussing the style and iconography of the frescoes. These discussions were lively and inspiring for me, and I shall never forget the passion with which Stella talked about our research, and the warm generosity with which she shared her knowledge and expertise with me.

The painting in which I pay tribute to Stella, is a mixed-media work. I have tried to evoke the feeling of the Byzantine manuscripts which she researched. It is a multi-layered work, both physically and emotionally. In it I have assembled some of the memories I have of Stella – our trips to the Byzantine churches in Crete and elsewhere in Greece, the frescoes we saw, and the poppies we picked on our walks in the spring. The painting also includes parts of her last letter to me, and two photographs, one of Stella as the young woman I met in 1968, and the other, taken a year or so before her untimely death.

I shall always remember Stella for her warm friendship, her sincerity, courage and integrity.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Αναπαραστάσεις του ιερού

Χανς Μπέλτινγκ

Το προσωπείο του Χριστού

Διαμάχες για το πρόσωπο του Χριστού

1. *Αναζητώντας το σώμα. Εικόνα και δείκτης*

Αν τεθούν ερωτήματα ανθρωπολογικής φύσεως στις πρώιμες παραστάσεις του Χριστού, προκύπτει ένα δίλημμα που, όση θεολογική οξυδέρκεια και αν επιστρατεύσει κανείς, αναπόφευκτα οδηγεί στις διαμάχες για το πρόσωπο του Χριστού.[1] Το ερώτημα σχετικά με το σώμα του Χριστού υπήρξε, με εναλλασσόμενη ένταση, άλλοτε κίνητρο και άλλοτε ένα πρόβλημα της πρώιμης ιστορίας των εικόνων, και έφερε αργότερα τους απολογητές στην ανάγκη να επεξεργάζονται συνεχώς νέες και όλο και πιο παράτολμες θεωρίες που τις δοκίμαζαν αναδρομικά στις εικόνες, είτε αντιστοιχούσαν σε εκείνες είτε όχι. Στους θεολόγους έδινε χαρά να προσπαθούν να εξηγούν το ανεξήγητο και οι σύγχρονοι επιστήμονες που σχολίασαν τα κείμενά τους δεν υστέρησαν απέναντί τους ως προς το ζήτημα αυτό. Οι θεολόγοι πάντως υπερασπίζονταν όχι την πίστη, αλλά τη δική τους διορατικότητα, και με τη δύναμη της δικής τους ερμηνευτικής επιχειρηματολογίας κάλυπταν τις αδυναμίες της αποδεικτικής ισχύος των πηγών τους.

Εικόνα και δείκτης είναι έννοιες που στις σύγχρονες συζητήσεις συχνά βρίσκονται σε αντιπαράθεση.[2] Εκπροσωπούν και στο θέμα που εξετάζω δύο τάσεις που βρέθηκαν σε σύγκρουση στις πρώιμες εικόνες. Δείκτης, μια έννοια της σημειολογίας, είναι επίσης κλειδί στη θεωρία της φωτογραφίας, η οποία αποδίδει στην αποτύπωση του σώματος κατά τη φωτογράφηση ενός προσώπου την απόδειξη του «υπάρξαντος κατ' αυτόν τον τρόπο», σε αντίθεση με την έλλειψη αυθεντικότητας σε άλλου είδους απεικονίσεις. Οι φωτογραφίες είναι –όπως τα αποτυπώματα του

1 Το κείμενο αυτό αποτελεί μια κατά πολύ εκτενέστερη επεξεργασία του H. Belting, «In search of Christ's body. Image or imprint?», στο: H. L. Kessler - G. Wolf (επιμ.), *The holy face and the paradox of representation*, Μπολόνια 1998, σ. 1-11.

2 Για την έννοια του δείκτη (Indexikalität) στη φωτογραφία βλ. Rosalind E. Krauss, «Notes on the index», στης ίδιας, *The originality of the Avantgarde and other modernist myths*, MIT 1985, σ. 87 κ.ε. και R. Durand, *Le temps de l'image*, Παρίσι 1995, σ. 126 κ.ε.

ποδιού ή του χεριού– μάλλον μέσα του σώματος, που αναπαράγεται, παρά μέσα του προσλαμβάνοντος ματιού. Παρομοίως και το πρόσωπο του Ιησού ήταν στις περιπτώσεις για τις οποίες θα γίνει λόγος στη συνέχεια αντικείμενο σεβασμού, όχι λόγω της ομορφιάς του αλλά εξαιτίας της αυθεντικότητάς του. Ως αποτύπωμα του ζωντανού προσώπου έφερε πάνω του τα ορατά ίχνη ενός σώματος για την πραγματικότητα του οποίου δίνονταν αγώνες κατά τις χριστολογικές έριδες. Τα σωματικά επιχειρήματα της χριστολογίας είναι σαφώς παλαιότερα από εκείνα της μεταφυσικής διδασκαλίας περί των εικόνων. Ως ίχνος ενός αυθεντικού σώματος πάνω σε ένα κομμάτι ύφασμα, δηλαδή σε ένα μέσο το οποίο είναι ικανό να δεχτεί αποτύπωμα, εμφανίστηκαν θαυματουργές απεικονίσεις παρουσιάζοντας τεκμήρια παρόμοια με εκείνα των «εξ επαφής λειψάνων», τα οποία προέρχονταν από τη μεταβίβαση της θαυματουργής δύναμης των οστών των αγίων στα αποτυπώματά τους.[3] Μερικές από τις απεικονίσεις, για τις οποίες ο λόγος στη συνέχεια, ήταν λείψανα κατά τούτο: διότι σύμφωνα με τον μύθο είχαν έρθει σε επαφή με ένα σώμα η αυθεντικότητα του οποίου έπρεπε να τεκμηριωθεί πέραν πάσης αμφιβολίας.

Εντούτοις δεν επρόκειτο απλώς για ένα σώμα, όπως το σώμα που έχει ο καθένας. Συνήθως την απαίτηση για απεικόνιση την προκαλούσε η ύπαρξη ενός νεκρού. Οι νεκροί αναπαριστάνονται ήδη από τις απαρχές της ανθρώπινης πρακτικής με απεικονίσεις μέσω παραστάσεων που εμφανίζονται αντί για το χαμένο τους σώμα.[4] Και ο Ιησούς πέθανε, αλλά, όπως το θέλει η πίστη, ο θάνατός του δεν ήταν ο ανθρώπινος ή μάλλον δεν ήταν καθόλου θάνατος. Επειδή αναστήθηκε από τον θάνατο, δεν είχε ανάγκη από απεικονίσεις ως υποκατάστατα του σώματος. Αν τον απεικόνιζαν, τότε δεν επρόκειτο για την εικόνα ενός νεκρού, αλλά ούτε και για την εικόνα ενός θεού, όπως εκείνες που εμφάνιζαν με σώμα τους ασώματους θεούς της αρχαιότητας. Με τον τρόπο αυτό αποκλείονται και οι δύο κατηγορίες απεικονίσεων με τις οποίες ήταν εξοικειωμένο το κοινό της αρχαιότητας.[5]

Η ταυτότητα ενός θεού με σώμα υπήρξε πρόβλημα που διαχώριζε τον χριστιανισμό όχι μόνο από την Ιουδαϊκή θρησκεία αλλά και από την ειδωλολατρία του παλαιού κόσμου. Ο υιός του θεού δεν είχε μόνο ζήσει με ένα σώμα από σάρκα και αίμα, αλλά είχε πεθάνει μέσα σ' αυτό, όπως συμβαίνει με όλα τα σώματα, πράγμα που δημιουργούσε ένα ακόμη πρόβλημα. Το θείο πρόσωπο που ενσωμάτωνε δεν θα έπρεπε να πεθάνει με το σώμα. Αλλά θα μπορούσε ένα σώμα, όπως αυτό που δείχνουν οι απεικονίσεις, να πεθάνει χωρίς το πρόσωπο που κατοικούσε μέσα του; Κατά τη

3 G. Didi-Huberman, «La Ressemblance par contact», στου ίδιου, *L'empreinte*, Παρίσι, Centre Pompidou 1997. Βλ. επίσης H. Belting, *Bild-Anthropologie*, Μόναχο 2001, σ. 42 και 16 για τη σχέση αποτύπου και φωτογραφίας, την οποία επεσήμανε ήδη ο J. v. Schlosser. Για τα εξ επαφής λείψανα βλ. H. Belting, *Bild und Kult*, Μόναχο 1990, σ. 72 κ.ε. και 221 κ.ε. [και αγγλικά *Likeness and Presence, A History of the Image before the Era of Art*, μτφρ. Ed. Jephcott, Σικάγο και Λονδίνο 1994, σ. 59 κ.ε. και 196 κ.ε.] καθώς και το βασικό B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike*, Regensberg-Münster 1950, σ. 333 κ.ε.

4 Belting, *Bild-Anthropologie* (όπως σημ. 3): Bild und Tod, σ. 143-188.

5 Belting, ό.π., σ. 49 κ.ε. (Götterbilder) και 92 κ.ε. (Totenbilder der Römer).

διαμάχη για το σώμα του παρέβλεπαν καμιά φορά ότι το σώμα καθεαυτό δεν ήταν το κύριο ζήτημα. Οι θεοί, επειδή οι ίδιοι δεν είχαν σώμα, εξαρτιόνταν από απεικονίσεις που τους έδιναν υποκατάστατα του σώματος. Στην περίπτωσή μας, όμως, έπρεπε αντίθετα οι απεικονίσεις να επιβεβαιώσουν τη σωματικότητα του Χριστού. Έπρεπε επομένως να αποφύγουν κάθε αναλογία με απεικονίσεις θεών καθώς και την αναλογία με εικόνες νεκρών, διά των οποίων επιβίωναν οι κοινοί θνητοί. Υπήρχε όμως μια τρίτη κατηγορία εικόνων;

Οι απεικονίσεις των αυτοκρατόρων θα ήταν επίσης προβληματική επιλογή, γιατί η λατρεία τους είχε επιφέρει κάποτε στους χριστιανούς που την αρνήθηκαν τους μεγάλους διωγμούς.[6] Μάλιστα μόλις κάποιες απεικονίσεις του Χριστού προσέλκυσαν πραγματική λατρεία, πράγμα που συνέβη μόνον αργότερα, έγιναν αμέσως ανταγωνιστικές των απεικονίσεων του αυτοκράτορα. Σαν τέτοιες υπονόμευαν τον συμβολισμό της κρατικής εξουσίας στην εικόνα του αυτοκράτορα και συνέβαλλαν με τον τρόπο τους μακροπρόθεσμα στο ξέσπασμα των εικονομαχικών ερίδων. Μάλιστα κατά την παραμονή της εικονομαχίας η προτομή του Χριστού, την οποία εισήγαγε ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός Β΄ πριν το 700 στα νομίσματα, απώθησε το πορτρέτο του αυτοκράτορα από την κύρια στην πίσω όψη. Μέχρι εδώ δεν μπορεί να γίνει λόγος για ισοδυναμία τους και οπωσδήποτε όχι στην επίσημη εικονογραφική πρακτική. Εκτός αυτού οι εικόνες των αυτοκρατόρων δεν ήταν ένα σαφώς καθορισμένο είδος εικόνων, αλλά έπαιρναν διάφορες μορφές είτε ως αγάλματα ή ως ζωγραφικοί πίνακες ή απεικονίσεις σε νομίσματα. Ακόμη και ο προσωπογραφικός χαρακτήρας τους ήταν τελείως αμφίβολος, αφού το πρόσωπο καθεαυτό αποτελούσε παραλλαγή ενός γενικού τύπου.

Ας συνοψίσουμε ώς εδώ: οι απεικονίσεις του Χριστού δεν ήταν ούτε όπως εκείνες των θεών, που ζούσαν χωρίς σώματα, ούτε όπως των νεκρών, που είχαν χάσει τα σώματά τους. Ούτως εχόντων των πραγμάτων, συνιστούσαν μιαν αντίφαση καθεαυτές – αποτελούσαν μάλλον κάτι το αδύνατον. Καθώς, όμως, έπρεπε ακριβώς για τον λόγο αυτό να νομιμοποιηθούν, η εξηγητική φιλολογία αναπτύχθηκε σε επίπεδα αγχίνοιας, που πάντως δεν αρκούσαν για να αναχθούν οι αντιφάσεις της πίστης σε ορθολογικό παρονομαστή. Η πίστη των οπαδών ήταν η μόνη προϋπόθεση για να γίνουν αποδεκτά όσα επαγγέλλονταν οι απεικονίσεις του Χριστού. Χωρίς αυτήν την προϋπόθεση, δεν φαίνονται μόνον αντιφατικές αλλά και ακατανόητες. Αν έμενε κανείς στο φαίνεσθαι, θα μπορούσαν εύκολα να εκληφθούν ως απεικονίσεις ενός γενειοφόρου άνδρα σε ώριμη ηλικία, οι οποίες δεν θα επέτρεπαν να συμπεράνει κανείς θεϊκή παρουσία στο σώμα του. Οι θεολόγοι της εικόνας του μεσαιωνικού Βυζαντίου κατέβαλαν μέγιστες προσπάθειες να περιβάλουν αυτό το σώμα με ένα υπερφυσικό φως, όμως ένα σώμα είναι, αυτό καθαυτό, ανθρώπινο και όχι υπεράνθρωπο.[7]

6 Για το θέμα αυτό βλ. τις θέσεις του M. Büchsel, *Die Entstehung des Christusporträts*, Μάιντς 2003, σ. 32 κ.ε., όπου σχετικά με μια μίμηση Χριστού της εποχής του Θεοδοσίου.

7 Για τη θεωρία των εικόνων βλ. Belting, *Bild und Kult* (σημ. 3), σ. 194 κ.ε. και 292

Οι μύθοι των «αυθεντικών εικόνων» αποδεικνύουν πάντως από τον 6ο αιώνα ότι επρόκειτο ακριβώς για ένα σώμα. Κάνουν λόγο για αποτύπωμα σε ύφασμα, τέτοιο που μόνο πραγματικά σώματα μπορούν να αφήσουν, όταν π.χ. είναι υγρά ή ματωμένα. Άρα με ένα τέτοιο αποτύπωμα επιθυμούσαν να διαπιστώσουν την αυθεντικότητα του σώματος που είχε έρθει σε επαφή με το ύφασμα, το οποίο δεν ήταν παρά το μέσον. Κατά τις αρχές της φωτογραφίας υπήρχε ενθουσιασμός για τα φωτογράμματα που μπορούσε να αφήσει ένα χέρι πάνω σε φωτοευαίσθητο χαρτί, αν φωτιζόταν. Η αρχή είναι όμοια, αλλά στην περίπτωσή μας χρησιμοποιήθηκε ως η απόδειξη για την ύπαρξη ενός σώματος το οποίο βρισκόταν στο κέντρο των αντιπαραθέσεων από τις πρώτες διαμάχες με τους Μονοφυσίτες. Απέδιδαν τιμή σε ένα ύφασμα που είχε έρθει σε επαφή μαζί του, χωρίς να θέλουν ή να μπορούν να δουν πολλά πάνω του, χωρίς να πρόκειται δηλαδή για την εικαστική εκδοχή ενός προσώπου.

Εντούτοις, με την πάροδο του χρόνου μετέτρεψαν ένα τέτοιο αποτύπωμα του σώματος σε εικόνα και το ετίμησαν ως πρόσωπο. Με τον τρόπο αυτό επέτρεψαν δύο αντίθετες παραδοχές. Εισπράττουμε μιαν εικόνα από την *εντύπωση* που μας προκαλεί, επειδή δηλαδή μοιάζει με τα ζωντανά πρόσωπα, των οποίων τη θέση, όταν λείπουν, μπορούν να πάρουν εικόνες. Αντίθετα, ως ίχνος ενός σώματος αντιλαμβανόμαστε το *αποτύπωμα* που ένα σώμα μπορεί να αφήσει όταν έρθει σε επαφή με ένα άλλο μέσο· στην περίπτωση αυτή είναι σαφώς ορατή η διαφορά ανάμεσα στο σώμα και το αποτύπωμα. Σ' αυτή την ένδειξη αναγνωρίζεται ένα τεκμήριο ανάλογο με εκείνα που απασχολούν σήμερα από άλλη τελείως σκοπιά τα δικαστήρια. Ο Πλάτων εκτιμούσε ότι το αποτύπωμα διαφύλασσε την οντολογική διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στη ζωή (σε ένα σώμα) και στη χωρίς ζωή ύλη. Αντίθετα, οι εικόνες ζουν μέσω της αισθητικής του ζώντος, την οποία ο Πλάτων και πάλι υποβάθμιζε ως ψευδαίσθηση. Οι εικόνες χρειάζονται την ομοιότητα, τα αποτυπώματα όμως όχι. Οι εικόνες βασίζονται στη *μίμηση*, ενώ τα αποτυπώματα δημιουργούνται *μηχανικά*. Είμαστε πάντοτε πρόθυμοι να εμψυχώσουμε εικόνες κάθε είδους, αλλά σε ένα αποτύπωμα δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε την απουσία του σώματος, που δεν είναι δυνατόν να το δούμε πραγματικά εκεί. Στην περίπτωσή μας, όταν τίμησαν το πρόσωπο, συνένεσαν δύο οπτικά αντίστοιχα του σώματος, όμως αυτό το πρόσωπο είχε προέλθει από την επαφή με ένα ύφασμα, πάνω στο οποίο βέβαια θα έπρεπε να έχει κλειστά τα μάτια, αντί να μας κοιτάζει, όπως από την άλλη γίνεται μόνο με τις εικόνες.[8] Το πρόσωπο αυτό μπορούμε επομένως να συμπεράνουμε ότι ως εικονιστική οντότητα είναι μια κατασκευή, ενώ αντίθετα ένα αποτύπωμα αποτελεί εμπειρική απόδειξη.

κ.ε., [= *Likeness and Presence*, σ. 172 κ.ε. και 261 κ.ε.] καθώς και τα άρθρα των H. L. Kessler και G. Wolf (επιμ.), *The Holy Face* (σημ. 1)· H. G. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, Würzburg 1991· και Büchsel (σημ. 6), σ. 99 κ.ε.

8 G. Wolf, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, Μόναχο 2003, σ. 12 κ.ε. και 22 κ.ε.

2. *Ο Ευσέβιος και το ταμπού της εικόνας του Χριστού*

Απεικονίσεις του Χριστού κυκλοφορούσαν από νωρίς, όχι όμως σε χριστιανικούς κύκλους. Οι ειδωλολάτρες δεν είχαν κανένα πρόβλημα επ' αυτού, γιατί δεν τους δέσμευε η απαγόρευση των εικόνων του μωσαϊκού νόμου, αντίθετα ήταν γενικώς συνηθισμένοι στις απεικονίσεις θεών, ηρώων, ευεργετών. Διαθέτουμε σχετικά μια πολύτιμη μαρτυρία από τις αρχές του 4ου αιώνα, όταν ο χριστιανισμός εγκατέλειψε το περιθώριο, για να το πούμε με μια σύγχρονη έκφραση, και ανυψώθηκε σε αναγνωρισμένη θρησκεία. Ο γνωστός θεολόγος Ευσέβιος, που ήταν επίσκοπος στην Καισάρεια, το παλαιστινιακό λιμάνι, αναφέρθηκε στο θέμα στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* του (Βιβλίο VII, κεφάλαιο 18) με αφορμή ένα μπρούτζινο σύμπλεγμα που βρισκόταν στην πατρίδα του· σύμφωνα με τους ντόπιους παρίστανε τον Ιησού να θεραπεύει την Αιμορροούσα Γυναίκα (αλλά ασφαλώς λανθασμένα, γιατί μάλλον επρόκειτο για λατρευτικό άγαλμα του ιαματικού θεού Ασκληπιού).[9] Αν το μνημείο παρίστανε πράγματι τον Ιησού, τότε, κατά τη γνώμη του Ευσέβιου, δεν θα μπορούσε παρά να έχει στηθεί από ειδωλολάτρες. Ο ίδιος είχε δει ειδωλολάτρες να έχουν ζωγραφιστές εικόνες του Χριστού, δηλαδή φορητούς πίνακες, γιατί «ήταν συνήθειά τους να τιμούν με αυτόν τον τρόπο εκείνον από τον οποίον ήλπιζαν ότι θα ευεργετηθούν». Στο ελληνορωμαϊκό Πάνθεον υπήρχαν αρκετοί για να απευθυνθούν και επομένως υπήρχε και μια θέση για τον θαυματουργούντα Ιησού.

Για τους χριστιανούς, όμως, κάτι τέτοιο ήταν απαγορευμένο, όπως βεβαιώνει ο ίδιος, ο Ευσέβιος, σε μια επιστολή του προς την Κωνσταντία, την αδελφή του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου.[10] Ο επίσκοπος απορρίπτει το αίτημά της για μια εικόνα του Χριστού και παγιδεύει την επιστολογράφο του, που δεν ήταν ακόμη χριστιανή, σε μια σειρά θεολογικά ερωτήματα. Ποιο σώμα επιθυμούσε να δει στην εικόνα του Χριστού που ζητούσε, «*τὴν ἀληθῆ καὶ ἀμετάλλακτον*», στην οποία θα εκφράζονταν οι θείοι *χαρακτήρες* του, ή εκείνη που έλαβε όταν ζούσε «*τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα*»; Με τον τρόπο αυτό ο Ευσέβιος φανέρωσε το δίλημμα που εμπεριέχουν οι εικόνες του Χριστού. Τη θεϊκή *μορφή* του Ιησού δεν την έχει γνωρίσει κανείς άλλος εκτός από τον Πατέρα. Οι μαθητές δεν είχαν ούτε για ένα λεπτό μπορέσει να αντικρίσουν τη μεταμορφούμενη όψη του στο όρος Θαβόρ. Δεν θα ήταν λοιπόν δυνατόν η θεϊκή του λάμψη να αποδοθεί «με νεκρά και άψυχα χρώματα, με σκιαγραφίες». Πώς θα μπο-

9 Eusebios Werke, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, έκδοση των E. Schwartz και Th. Mommsen, Λειψία 1908, σ. 672. Βλ. σχετικά Th. Klauser, «Die Äußerungen der alten Kirche zur Kunst», στου ίδιου, *Gesammelte Arbeiten zur Literatur-, Kirchengeschichte und christlicher Archäologie*, επιμ. E. Dassmann, Münster 1974, σ. 328 κ.ε. και ιδίως 332. Πρβλ. και επόμενη σημείωση.

10 Migne, *Patrologia Graeca*, τόμ. 20, στ. 1545. Πρβλ. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917, σ. 42 κ.ε.· Klauser, ό.π. Για τον Ευσέβιο πρόσφατα H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen 1999 και A. Carriker, *The library of Eusebios of Caesarea*, Leiden 2003.

ρούσε κανείς να θέλει να ζωγραφίσει μια τόσο «θαυμάσια και ακατάληπτη μορφή, αν επιτρέπεται καν να χαρακτηριστεί ως μορφή» (*Πῶς δὲ τῆς οὕτω θαυμαστῆς καὶ ἀλήπτου μορφῆς, εἴ γε χρὴ μορφὴν ἔτι καλεῖν τὴν ἔνθεον καὶ νοερὰν οὐσίαν, εἰκόνα τις ζωγραφήσειεν;*). Μόνο οι ειδωλολάτρες θα έκαναν κάτι τέτοιο και μάλιστα χωρίς να πετυχαίνουν κάποια ομοιότητα με τους θεούς τους παρά μόνο μιαν ανθρώπινη αναλογία. Αν, όμως, η Κωνσταντία «ζητούσε μια απεικόνιση του Χριστού όπως παρουσιαζόταν με θνητή σάρκα πριν τη *μεταβολή* του», τότε θα πρέπει να θυμηθεί ότι η απαγόρευση των εικόνων της Παλαιάς Διαθήκης ίσχυε και για τη χριστιανική εκκλησία.

Η γνησιότητα της επιστολής αμφισβητείται. Τη γνωρίζουμε από τις αντιπαραθέσεις της εικονομαχίας, κατά την οποία οι αντίπαλοι μάχονταν χρησιμοποιώντας παλαιότερα κείμενα, με φιλολογική ωστόσο ακρίβεια. Ενδέχεται να αναδιατυπώθηκε τότε, αλλά φαίνεται ότι στον πυρήνα της είναι παλαιά.[11] Αυτό υποδεικνύει όχι μόνον η νύξη σε ειδωλολάτρες με χριστιανικές απεικονίσεις αλλά και η αναφορά στην εβραϊκή απαγόρευση των εικόνων. Αυθεντικό μοιάζει ιδίως το κεντρικό επιχείρημα, ότι η «*μεταβολή*» του αναστημένου σώματος αφαιρεί κάθε βάση από το ζήτημα της απεικόνισης. Ο Σωτήρας δεν ήταν μετά τη *μεταβολή* απεικονίσιμος, αν μιλάμε με μέτρο το θνητό σώμα. Η διδασκαλία των δύο φύσεων που απασχόλησε διεξοδικά τον Ευσέβιο στην επιστολή αυτή εντούτοις υποχωρεί· οριστικά διατυπώθηκε μόλις στις Συνόδους του 5ου αιώνα.

Η επιστολή του Ευσεβίου γράφτηκε πάντως σε μια στιγμή κατά την οποία η αυτοκρατορική πολιτική άρχιζε να προπαγανδίζει τη νέα κρατική θρησκεία με τη βοήθεια εικόνων, όπως είχε κάνει παλαιότερα με τις λατρείες της ελληνορωμαϊκής θρησκείας. Μερικοί χριστιανοί μπορεί να είχαν ελπίσει τότε ότι μαζί με τις λατρευτικές παραστάσεις των ειδωλολατρών είχε έρθει και το οριστικό τέλος των εικόνων εν γένει. Ιδίως εκείνοι που ζούσαν ακόμη στην ιουδαϊκή παράδοση μπορεί για ένα διάστημα να ονειρεύονταν μιαν ανεικονική θρησκεία. Άλλοι, αντίθετα, μπροστά στη βάρβαρη καταστροφή που υπέστησαν οι εικόνες των θεών θρηνούσαν κρυφά τον αφανισμό μιας πολιτιστικής παράδοσης μέσα στην οποία ενώνονταν από αιώνων τέχνη και θρησκεία. Ο Ευσέβιος ανήκε στην πρώτη ομάδα, αλλά τα γεγονότα τον ξεπέρασαν. Στη Βιογραφία του για τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο, οι κολακευτικοί τόνοι της οποίας προδίδουν το γραμματολογικό είδος, επαινεί τη συστηματική καταστροφή των ειδώλων που, «πλήρη θεϊκής σοφίας», τη θεωρούσε δίκαιη ο αυτοκράτορας «για να καθαρίσει τη νέα του πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη από τους θύλακες της ειδωλολατρίας» (Βιβλίο 3.48: *ὅλως δ' ἐμπνέων θεοῦ σοφίας, ἣν τῆς ἐπηγορίας τῆς αὐτοῦ πόλιν ἐπώνυμον ἔκρινε, καθαρεύειν εἰδολολατρίας ἀπάσης ἐδικαίου*). Παράλληλα με την καταστροφή υπήρχε και μια δεύτερη

11 K. Schäferdieck, «Zur Verfasserschaft und Situation der Epistula ad Constantiam de imagine Christi», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980) 177-186· H. G. Thümmel, «Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia», *Klio* 66 (1984) 210-222. Βλ. επίσης H. Hennephof (επιμ.), *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969, αρ. 110, και H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Würzburg 1991, αρ. 13.

πράξη στη διαδικασία αυτή, να μετατραπούν σε καλλιτεχνικά αξιοθέατα οι πιο διάσημες απεικονίσεις των θεών, ώστε να μεταβληθούν σε παιχνίδι για όλους όσοι ήθελαν να τα δουν (Βιβλίο 3.54). Ο ίδιος συγγραφέας, ο οποίος αποσιωπά τη διάδοση των χριστιανικών απεικονίσεων, επαινεί τον εξωραϊσμό των νέων εκκλησιών. Οι λίγες εξαιρέσεις κατά τις οποίες αναφέρονται εικόνες είναι διαφωτιστικές για τη δική του σκοπιά. Σε μια κρήνη της Κωνσταντινούπολης υπήρχε ένα άγαλμα του Καλού Ποιμένος, με τον οποίο «είναι εξοικειωμένος κάθε γνώστης της αγίας Γραφής» (*τοῖς ἀπὸ τῶν θείων λογίων ὁρμωμένοις γνώριμα*), δηλαδή ως απλή μεταφορά. Στην αίθουσα του θρόνου του ανακτόρου επαινεί τέλος τον τεράστιο χρυσό σταυρό με πολύτιμα πετράδια στην επίχρυση επένδυση της οροφής, δηλαδή το σύμβολο του χριστιανικού θεού, το οποίο ο αυτοκράτορας ανέδειξε σε φυλακτήριο της κυριαρχίας του (Βιβλίο 3.48: *φυλακτήριον δὲ δοκεῖ τοῦτο αὐτῆς βασιλείας τῷ θεοφιλεῖ πεποιῆσθαι*).

Γενικά μαθαίνουμε ελάχιστα για την έκταση της καταστροφής των προχριστιανικών λατρευτικών εικόνων, γιατί η ιστορία για μιαν ακόμη φορά γράφτηκε από τον νικητή. Όμως αυτός ο βανδαλισμός θα πρέπει να προξένησε θλίψη στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα που συχνά συνδέονταν με την παράδοση αυτή μέσω οικογενειακών αφιερωμάτων, καθώς μάλιστα η σύγχρονη γλυπτική δεν μπορούσε να σταθεί δίπλα στο καλλιτεχνικό επίπεδο των παλαιότερων αγαλμάτων, όπως εύστοχα το περιγράφει ο Evelyn Waugh στο πολυεπίπεδο μυθιστόρημά του *Helena* (1950). Παίρνουμε μια ιδέα αυτής της θλίψης από ένα γράμμα που έγραψε ο Ιουλιανός ο Αποστάτης σε έναν ειδωλολάτρη ιερέα. Στο μικρό διάστημα της βασιλείας του είχε κάνει τη μάταιη προσπάθεια να ανανεώσει την ειδωλολατρία, όπως την ονομάζουμε ακόμη χρησιμοποιώντας την ορολογία των πρώτων χριστιανών. Ο αυτοκράτορας παρηγορούσε τον ιερέα λέγοντας ότι οι ίδιοι οι θεοί δεν καταστρέφονταν με τα αγάλματά τους, «γιατί μας κοιτούν αντί από τέτοια αγάλματα από το βάθος ενός αόρατου κόσμου (*ἐκ τοῦ ἀφανοῦς*)». Βεβαίως μπορεί κανείς να καταστρέψει τα αγάλματά τους, όπως και κάθε άλλη εικόνα, γιατί «είναι καμωμένα από ανθρώπους». Ακριβώς κατά τούτο διαφέρουν τέτοια αντικείμενα από τα «*ζῶντα ἀγάλματα*»: δεν είναι ικανά να απεικονίσουν τη θεϊκή ουσία «στην αόρατη ύπαρξή της».[12] Χρειάστηκε να περάσει κάμποσος χρόνος ώσπου να υπάρξει χριστιανική θεωρία της εικόνας αντίστοιχα υψηλού επιπέδου.

Ας επιστρέψουμε όμως στις απαρχές της χριστιανικής χρήσης των εικόνων. Οι χριστιανοί της εποχής του Κωνσταντίνου δεν είχαν ανάγκη από εικόνες, γιατί ανήκαν σε μια λατρευτική κοινότητα μυημένων που έπρεπε να προστατευτεί από βέβηλα μάτια. Η κατάσταση άρχισε να αλλάζει σταδιακά από τον 3ο αιώνα, καθώς η νέα πίστη ανοιγόταν σε ευρύτερα στρώματα. Τώρα έπρεπε και οι εικόνες να δίνουν μια σαφή απάντηση στο ερώτημα *ποιος ήταν ο Χριστός*, και για να το απαντήσουν καθόλου δεν βοηθούσε να γνωρίζουν *πώς πραγματικά φαινόταν*. Κατ' αυτήν την έννοια ένας γενειοφόρος ώριμης ηλικίας παρίστανε τον Ιησού ως φιλόσοφο, για

12 Julian, *Briefe*, επιμ. B. K. Weis, Μόναχο 1973, σ. 136 επιστολή 48.

την ακρίβεια ως θεϊκό διδάσκαλο, ως «*θεῖον ἄνδρα*», από τον οποίο περίμεναν να κάνει θαύματα και με τη σοφή στάση ζωής να υπόσχεται τη σωτηρία. Ο Πάουλ Τσάνκερ έχει δείξει ότι τέτοιες απεικονίσεις χρησίμευαν στο να εξασφαλίσουν στον Χριστό μια ιδιαίτερη θέση στο πάνθεον της εποχής, έτσι ώστε να γίνεται αντιληπτός και από τους μη χριστιανούς.[13] Για τον σκοπό αυτό έπρεπε οι εικόνες να φανερώνουν από ποιον διέφερε και σε ποιον από τους γνωστούς λυτρωτές έμοιαζε. Σήμερα θα λέγαμε ότι διέδιδαν ένα *image* γι' αυτόν, πράγμα για το οποίο δεν ήταν αναγκαίο να επιδιώξουν ομοιότητα, το αντίθετο μάλιστα. Καθώς η πραγματική του φυσιογνωμία δεν έδινε καμιά απάντηση σε τέτοια ερωτήματα, οι αυθεντικές εικόνες δεν έπαιζαν ακόμη τότε κανένα ρόλο.

Όσο τα πρόσωπα που κυκλοφορούσαν για τον Χριστό εναλλάσσονταν με ένταση και κατά την περίπτωση, δεν μπορεί να γίνει λόγος για πορτρέτο. Τη μια τον έβλεπε κανείς σαν άσχημο, κυνικό, περιπλανώμενο φιλόσοφο, την άλλη ως όμορφο απολλώνειο νεαρό. Μια τέτοια τυπολογία φανέρωνε την πλευρά της ύπαρξής του που κάθε φορά αναζητούσαν, όχι όμως τη σωματική του ταυτότητα. Έφερε τα πρόσωπά του ως εναλλασσόμενες μάσκες, διά των οποίων τον τιμούσαν ως σωτήρα, ως θαυματοποιό ή ως φιλόσοφο. Η εξιδανίκευση της αιώνιας νεότητας ήταν μια άλλη μάσκα, διαφορετική από τη μεγαλειότητα ενός Διός που άστραφτε με πλούσια σγουρά μαλλιά και κυματιστή γενειάδα. Το «αληθές πρόσωπο», όταν πια έγινε λόγος γι' αυτό, παρουσιάστηκε μάλιστα κατεξοχήν ως προσωπείο, αλλά αυτό είναι μια άλλη ιστορία. Λατρεία της εικόνας έγινε δυνατό να γεννηθεί μόνο όταν μεμονωμένες απεικονίσεις ξεχώρισαν από τη σκιά της ανωνυμίας με μιαν απαραγνώριστα δική τους ιστορία και διεκδίκησαν μια μοναδική ύπαρξη, ώστε, αν κάποιος ήθελε να διατηρήσει την αύρα τους, δεν θα μπορούσε παρά να τις αντιγράψει.

3. «*Αχειροποίητες*» *θαυματουργές εικόνες*

Γι' αυτές όμως γίνεται για πρώτη φορά λόγος από τον 6ο αιώνα. Είναι απεικονίσεις νέου είδους, για την ύπαρξη των οποίων δεν υπήρχε καμιά ένδειξη μέχρι τότε. Όταν τις παρουσίασαν ως πανάρχαιες εικόνες, η πορεία της ιστορίας των εικόνων ανατράπηκε. Αν ήθελε κανείς να έχει «αυθεντικές» εικόνες, έπρεπε πρώτα να εφευρεθούν.[14] Ήταν εκείνες οι εικόνες που διά του θαύματος απεδείκνυαν ότι ήταν γνησιότερες από όλες τις άλλες και ότι επομένως κέρδιζαν δικαίως μιαν ιδιαίτερη λατρεία. Εμφανίστηκαν με ουράνια προέλευση ή με ασυνήθιστη γενεαλογία, καθώς διεκδικούσαν την καταγωγή τους από τη βιβλική εποχή. Όταν έκαναν θαύματα, όπως είχαν κάνει ο Ιησούς, όταν βρισκόταν στη ζωή, και οι Απόστολοι, τραυμάτιζαν τα όρια που οριοθετούν την έννοια της απεικόνισης. Οι εικόνες φαινόταν να κατοικούνται και να ζωντανεύουν, όπως διηγούνταν ότι συνέβαινε με τις εικόνες των παλαιών θεών. Η αυθεντικότητά τους ήταν διπλή: εκείνη που είχε αποκτηθεί με τη σωματική επαφή και η

13 P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, Μόναχο 1995, σ. 272 κ.ε. Πρβλ. F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Μάιντς 1948.

14 Wolf (σημ. 8), σ. 12 κ.ε.

φυσιογνωμική. Η ιδιότητα του *δείκτη*, που κατέχει ένα αποτύπωμα συνενώθηκε με την ομοιότητα, η οποία φτιάχνει μια εικόνα. Στο αποτύπωμα που είχε μετατραπεί σε εικόνα τιμούσαν ένα διπλό τεκμήριο. Για τον σκοπό αυτό χρειαζόταν ένα μέσον που θα παρείχε αυτό το διπλό τεκμήριο: το ίδιο ύφασμα εμφανιζόταν ως το μέσον της επαφής και συγχρόνως το μέσον της απεικόνισης: στη μια περίπτωση τεκμηρίωνε την πραγματικότητα ενός σώματος, στην άλλη έδειχνε ένα πρόσωπο ως εικόνα.

Υφάσματα ως μέσα επαφής ήταν σε χρήση από το τέλος του 4ου αιώνα, για να μεταφέρουν τη θαυματουργή δύναμη των τάφων ή των οστών των αγίων ως δευτερογενή λείψανα. Τοποθετούσαν τέτοια *brandea* και πάνω σε τάφους, για να τους αφήσουν άθικτους και να μην χρειάζεται να διαμοιράσουν τα οστά. Συνήθως πάνω σε αυτά τα υφάσματα δεν φαινόταν τίποτε, αλλά διά της επαφής τους με τα λείψανα ή τους τάφους είχαν «φορτιστεί» με δύναμη όμοια με των ίδιων των θαυματουργούντων. Ακόμη και η επαφή με τον τάφο ήταν σωματική επαφή. Μπορούσε μάλιστα κανείς να ανατρέξει ακόμη πιο πίσω και να διαβάσει στις *Πράξεις των Αποστόλων* ότι οι ιαματικές δυνάμεις του Παύλου είχαν μεταφερθεί σε προσόψια και μαντήλια (*σουδάρια* ή *σιμικίνθια*) που είχαν μυστικά ακουμπήσει το δέρμα του (*ἀπὸ τοῦ χρωτος*: *Πράξεις των Αποστόλων* 19, 11).[15] Παρόμοια μερικοί μύθοι έκαναν λόγο τώρα για υφάσματα που είχαν έρθει σε επαφή με το πρόσωπο του Χριστού και άρχισαν να κάνουν θαύματα. Η γνησιότητα των υφασμάτων διαπιστωνόταν στα χαρακτηριστικά του προσώπου, τα οποία πιστοποιούσαν το ίχνος ενός σώματος που, όπως διακήρυτταν, ανήκε στον Χριστό. Τέτοια τέχνεργα ήταν ερμαφρόδιτα, αποτελούμενα από εικόνα και δείκτη, συγγενικά με ιαματικά μέσα, χωρίς πάντως να είναι εύκολο να διακρίνει κανείς ποιο είχε ακριβώς την προτεραιότητα, η εικόνα ή ο δείκτης.

Η χριστιανική ιστορία των εικόνων πήρε έτσι μια τροπή κατά την οποία η φήμη για την αυθεντικότητα της όψης γινόταν όλο και ισχυρότερη. Κείμενο κλειδί γι' αυτό αποτελεί ένα απόσπασμα από την εκκλησιαστική ιστορία του Θεοδώρου Αναγνώστη, που γράφτηκε στις αρχές του 6ου αιώνα. Κάνει λόγο για ένα ζωγράφο ο οποίος απεικόνισε τον Χριστό με τα χαρακτηριστικά του Διός (*ἐν τάξει Διός*). Αυτό, όπως είναι γνωστό, βασιζόταν σε μια παλιά πρακτική, για την οποία έγινε ήδη λόγος. Στο ψηφιδωτό της αψίδας της εκκλησίας της Αγίας Πουντεντσιάνας στη Ρώμη ο πάπας Ιννοκέντιος ο Α΄ (402-417) είχε επενδύσει στην αναλογία του ένθρονου Χριστού με τον Δία, ο ρόλος του οποίου μεταφερόταν μαζί με τη μορφή του. Ο τίτλος «Conservator», προσωνυμία του Δία του Καπιτωλίου, υπογράμμιζε αυτήν τη συμβολική γενεαλογία, κατά την οποία ο Ιησούς θριάμβευε έναντι του ολυμπίου θεού.[16]

15 Για το θέμα αυτό διάλεξη της Christa Belting-Ihm, «Medicomagische Praktiken und die Reaktion der Kirche» (Ρώμη, Μάιος 2004). Για τα λείψανα εξ επαφής βασικό το Kötting (σημ. 3), σ. 333 κ.ε. και 338 κ.ε. καθώς και σ. 216 κ.ε. Τέτοια «brandea, palliola ή sanctuaria» ήταν κυρίως σε χρήση όσο οι τάφοι έμεναν άθικτοι στο δυτικό τμήμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Στην Ανατολή καταργήθηκαν ήδη από το 415, όταν διαμελίστηκαν τα λείψανα του Αγίου Στεφάνου (ό.π., σ. 259 κ.ε.).

16 Για τις πηγές θεμελιώδες είναι το J. D. Breckenridge, *The Numismatic Iconography*

Τώρα όμως μια τέτοια αναλογία γινόταν ξαφνικά ύποπτη. Γι' αυτό, όπως συνεχίζει ο Θεόδωρος, «αποτέλεσμα της βλάσφημης πράξης του ήταν να παραλύσει το χέρι του ζωγράφου». Ο πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης Γεννάδιος (458-471) όμως κατάφερε να γιατρέψει το χέρι του ζωγράφου. Αλλά η ιστορία του Θεόδωρου δεν τελειώνει εδώ. Συνεχίζει: «Ένας από τους χρονικογράφους λέει ότι η άλλη μορφή (*σχήμα*) του Σωτήρα, εκείνη με τα κοντά σγουρά μαλλιά, είναι η αυθεντική». Η απομάκρυνση από την παλαιά τυπολογία απελευθερώνει την αναφορά στη φυσιογνωμία, και παράγεται έτσι ένα νέο πρόσωπο: το αληθινό πορτρέτο. Το τιμούσαν προφανώς σε ένα θαυματουργό «αρχέτυπο» από τους αγίους τόπους, που μας είναι γνωστό από αντίγραφα της πρώιμης εποχής, μεταξύ αυτών από μια εικόνα του Σινά, από την αφιερωματική παράσταση του Ευαγγελισταρίου του Σύρου μοναχού Ραμπουλά του 586 και από μια τοιχογραφία στο Abu Girgeh της Αιγύπτου.[17] Τα έντονα σημιτικά χαρακτηριστικά τονίζουν την αυθεντικότητα του προσώπου, αργότερα όμως υπήρχαν αρκετοί λόγοι να θέλει να δει κανείς έναν αυθεντικό αλλά όχι σημιτικό Χριστό.

Συναντούμε εδώ πρώτη φορά αναπάντεχα μύθους για εικόνες που θυμίζουν ύποπτα τα κρατικά παλλάδια παλαιών εποχών. Αυτό ισχύει για την εικόνα του Χριστού από τα Καμουλιανά καθώς και για την εικόνα του Χριστού του βασιλιά της Έδεσσας Άβγαρου. Η εικόνα των Καμουλιανών, μιας πόλης της Μικράς Ασίας, μεταφέρθηκε πανηγυρικά τον 6ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη, όπου αναγορεύτηκε σε παλλάδιο του κράτους και με την ιδιότητα αυτή οδηγήθηκε στα πεδία των μαχών κατά τη διάρκεια των περσικών πολέμων, για να εγγυηθεί τη νίκη. Οι μύθοι, για την πολυπλοκότητα των οποίων δεν μπορεί να γίνει εδώ λόγος, δίνουν έμφαση στην υπερφυσική αποτύπωση ενός σώματος που δημιουργήθηκε σε ένα τέτοιο ύφασμα, αναφέρονται δηλαδή σε κάτι καθαυτό αντιφατικό. Συγχρόνως ενθαρρύνουν τον θεατή να αναγνωρίσει σ' αυτήν την αποτύπωση ένα πρόσωπο. Η ιστορία της εικόνας χάνεται μεν από τον ορίζοντα τις παραμονές της εικονομαχίας, εντούτοις ο τύπος της παραδίδεται σε λαμπρά της αντίγραφα, όπως η γνωστή εικόνα από το Σινά.[18]

Το πρότυπο αυτής της εικόνας αναπαράχθηκε για πρώτη φορά σε νομίσματα. Κόπηκαν όταν ο Ιουστινιανός ο Β΄ έθεσε τον εαυτό του υπό την προστασία της για να κατατροπώσει το Ισλάμ.[19] Πρόκειται για τον «Τύπο Α» που εισήγαγε στα νομίσματά του ο αυτοκράτορας. Όμως η εικόνα δεν

of Justinian II, American Numismatic Society, Νέα Υόρκη 1959, σ. 58 κ.ε., όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία. Σχετικά με τον τίτλο Conservator και για τη S. Pudenziana, βλ. Christa Belting-Ihm, «Zum Verhältnis von Bildprogrammen und Tituli in der Apsisdekoration», στο: *Testo e immagine nell'alto medieoevo* (Settimane di Studio XLI), Spoleto 1994, σ. 848 κ.ε.

17 Breckenridge (σημ. 16), σ. 61 κ.ε. και σημ. 39 και για τον Rabbula, K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, Νέα Υόρκη 1977, πίν. 37. Πρβλ. επίσης K. Weitzmann, *The monastery of St. Catherine at Mt. Sinai. The icons*, τόμ. 1, Πρίνστον 1976, πίν. XI.

18 Wolf (σημ. 8), σ. 16 κ.ε. και Büchsel (σημ. 6), σ. 60 κ.ε. Wolf (επιμ.), *Il Volto di Cristo*, Ρώμη 2000, σ. 30 κ.ε.

19 Πρβλ. σημ. 16 και J. D. Breckenridge (σημ. 16), σ. 91 κ.ε.

του έφερε τύχη, γιατί έχασε την εξουσία που είχε για δέκα χρόνια. Όταν το 705 ξανακέρδισε τον θρόνο, συνέδεσε αυτήν τη φορά τη μοίρα του προσεκτικότερα με μιαν άλλη εικόνα, από την οποία περίμενε καλύτερη τύχη. Ο «Τύπος Β», με τον οποίο αντικατέστησε την προηγούμενη εικόνα του Χριστού στα νομίσματά του, ανάγεται σε εικόνα με εθνοτικά φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά που αναφέρονται και πάλι σε ένα «αυθεντικό πορτρέτο», το οποίο έχαιρε σεβασμού στην πατρίδα του Χριστού. Η εναλλαγή μεταξύ τελείως διαφορετικών εικόνων, από τις οποίες ο αυτοκράτορας περίμενε τύχη στον πόλεμο, μαρτυρεί ακριβώς τη μαγική λατρεία του προσώπου, με την οποία προσανατολίζονταν προς την επιτυχία που επεδίωκαν στην πολιτική και, όταν η επιτυχία δεν ερχόταν, στρέφονταν σε άλλα πρόσωπα του Χριστού.

Τη φήμη της εικόνας των Καμουλιανών κληρονόμησε έκτοτε η εικόνα του βασιλιά Αβγάρου, που γλίτωσε από την εικονομαχία της αυτοκρατορίας έξω από τα σύνορά της, στη συριακή Έδεσσα.[20] Υποτίθεται ότι ο βασιλιάς εκεί είχε καταφέρει να αποκτήσει ένα ζωγραφισμένο πορτρέτο του Χριστού ή κατά μία άλλη εκδοχή ένα αποτύπωμα της όψης του Ιησού πάνω σε ύφασμα. Η *αυτόγραφη εικόνα* έκανε θαύματα αμέσως μετά την εκ νέου «ανακάλυψή» της, αφού σχεδόν έξι αιώνες είχαν καλύψει την ανυπαρξία της. Μέχρι τότε τιμούσαν στην τοπική παράδοση ένα *αυτόγραφο γράμμα* του Χριστού. Η εικόνα του Αβγάρου ή το Μανδήλιον, όπως το έλεγαν, συγκαταλέγεται στις «γνήσιες» εικόνες, που υποκαθιστούσαν το αρχέτυπό τους, δηλαδή τον Ιησού, πράγμα για το οποίο οι εικονομάχοι ξεσήκωσαν θύελλα. Ήταν *αχειροποίητες*, όπως σύντομα άρχισαν να τις αποκαλούν. Με τον τρόπο αυτό μετέφεραν, χωρίς δισταγμό, τη θεολογική έννοια που είχε επινοήσει ο Παύλος για τον αναστημένο Χριστό, σε ένα σωματικό ίχνος που, σύμφωνα με την ίδια του τη φύση, δεν μπορούσε να είναι «κατασκευασμένο».[21] Αυτό αποτελούσε διπλή προσβολή στο πλατωνικό σύστημα ιδεών, που στη διδασκαλία του Παύλου παρέμενε κυρίαρχο.

Εικόνες που δεν έγιναν με τη συμμετοχή ζωγράφων και/ή με έναν προ-φωτογραφικό τρόπο, που δεν είχαν επομένως «κατασκευαστεί», υπήρχαν επίσης ανάμεσα στις θαυματουργές απεικονίσεις της προχριστιανικής εποχής. Αυτές τις απέρριπταν αυστηρά μέχρι τότε οι χριστιανοί ως έργα ειδωλολατρών. Στην Αθήνα τιμούσαν ένα πανάρχαιο ξόανο της Αθηνάς που το έπλεναν την ημέρα της γιορτής της θεάς. Στην Τροία απήγαγαν το άγαλμα της προστάτιδας θεότητας της πόλης για να το μεταφέρουν μετά την κατάκτηση της πόλης στη νέα τους εγκατάσταση, δηλαδή στη Ρώμη. Τέτοιες εικόνες άρχισαν να προσδιορίζονται με τη συλλογική ονομασία *παλλάδια*, από την Παλλάδα Αθηνά.[22] Δήλωναν από αμνημονεύτων χρόνων την παρουσία σε έναν τόπο της προστάτιδας θεότητας διά της εικόνας και έτσι έδιναν στον τόπο ένα «πρόσωπο» που τον διέκρι-

20 Wolf (σημ. 8), σ. 22 κ.ε. και Büchsel (σημ. 6), σ. 113 κ.ε.

21 Πρβλ. G. Didi-Huberman, «Face, Proche, Lointain», στο: Kessler-Wolf (σημ. 7), καθώς και Kessler, «Configuring the invisible» και J. Thrilling, «The image not made by human hands», στον ίδιο τόμο, και Wolf (σημ. 8), σ. 22 κ.ε.

22 E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Λειψία 1899, σ. 1 κ.ε., 263 κ.ε. και αρ. 1, 118.

νε από άλλους τόπους. Οι χριστιανοί απολογητές, που ονόμαζαν τις νέες λατρευτικές εικόνες *θεόγραπτες* ή *θεότευκτες*, δηλαδή κατασκευασμένες από τον Θεό,[23] πλησίασαν επικίνδυνα τους μύθους των παλαιών ειδώλων αλλά και την τοπογραφική σημασία των προστάτιδων εικόνων, που αντέφασκε σε κάθε θεολογική λογική.

4. *Ο Παύλος και η έννοια του σώματος στον χριστιανισμό*

Η ειδωλολατρική ορολογία των εικόνων εμπλουτίστηκε τώρα με μιαν έννοια που είχε ήδη μια δική της θεολογική παράδοση, αλλά ακριβώς γι' αυτό δεν ήταν δυνατόν να χρησιμοποιείται χωρίς πρόβλημα για τέχνεργα. Πρόκειται για την έννοια «*αχειροποίητος*» (λατινικά *non-manu-factum*, όχι φτιαγμένος από ανθρώπινο χέρι), για την οποία έγινε ήδη λόγος και που στον Παύλο ήταν νεολογισμός. Αναφερόμενη σε εικόνες μια τέτοια έννοια συνιστά αντίφαση, καθώς μια «μη κατασκευασμένη» εικόνα κατά κανόνα δεν είναι καν εικόνα, αλλά, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Παύλου, το ζωντανό σώμα. Άρα εικόνες που συσχετίστηκαν με την έννοια αυτή καταχράστηκαν τα προνόμια ενός σώματος όταν έκαναν θαύματα ή κληροδοτούσαν αποτυπώματά τους, δημιουργούσαν δηλαδή εικόνες από εικόνες. Συγχρόνως αντέστρεψαν τη σχέση ανάμεσα στο πρωτότυπο και το αντίγραφο. Στο πορτρέτο του δεν ήταν δυνατόν να διακρίνει κανείς ότι ο Ιησούς εμπεριείχε τη θεία φύση, όμως οι εικόνες ισοφάριζαν αυτήν την έλλειψη μέσω της περιβαλλόμενης από θαύματα γενεαλογίας τους. Την ίδια στιγμή έκανε την εμφάνισή του ένα επιχείρημα που σήμερα θα λέγαμε ότι αφορούσε το μέσο της απεικόνισης: Οι εικόνες δημιουργήθηκαν σε ένα ευαίσθητο μέσο, κάτι σαν τυπογραφική μήτρα, είτε μηχανικά, είτε με υπερφυσικό τρόπο, κατά τον οποίο τέθηκαν με θεία παρέμβαση εκτός λειτουργίας οι νόμοι της κατασκευής εικόνων. Εντούτοις δεν απέφυγαν την παγίδα των ειδώλων, για τα οποία υποστηριζόταν ακριβώς το ίδιο.

Αν κανείς υποβάλει σε ακριβέστερο έλεγχο τον νεολογισμό στον Παύλο, τότε θα διαπιστώσει παράλληλα με τη θεολογική σημασία και μια διάσταση πολεμικής. Διότι η έννοια αυτή βρέθηκε στο επίκεντρο της γνωστής σύγκρουσης στην οποία ενεπλάκη ο Παύλος στην Έφεσο, όταν επισκέφθηκε την κοινότητά της, μια κοινότητα Εβραίων. Στη μικρασιατική μεγαλούπολη τιμούσαν την Άρτεμη ως μητέρα θεών με ένα άγαλμά της που την εικόνιζε με πολλούς μαστούς και το οποίο αναπαρήγαν σε πολυάριθμες απομιμήσεις οι καλλιτέχνες της πόλης. Η σύγκρουση ξέσπασε όταν ο Παύλος απευθύνθηκε σε έναν χρυσοχόο ονόματι Δημήτριο που ίσως ανήκε στον χώρο επιρροής της κοινότητας, λέγοντας «*οὐκ εἰσὶ θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι*» (*Πράξεις*, 19, 26). Οργισμένος ο καλλιτέχνης διαμαρτυρήθηκε, όπως μαθαίνουμε από τις *Πράξεις των Αποστόλων*. Η πόλη απαίτησε τότε από τον Παύλο να δώσει εξηγήσεις στη συνέλευση του δήμου, στο θέατρο της Εφέσου, επειδή πρόσβαλε την Άρτεμη. Οι οπαδοί του,

23 Belting, *Bild und Kult* (σημ. 3), σ. 237 (Ευάγριος) και 552-554 (Γεώργιος Πισιδίας) [= *Likeness and Presence*, σ. 213 και 496-498]· για τη ρητορική για την εικόνα των Καμουλιανών βλ. Büchsel (σημ. 6), σ. 63 κ.ε.

όμως, εμπόδισαν τον Απόστολο να κάνει μια τέτοια εμφάνιση και, έτσι, μας στέρησαν από μια μεγάλη ομιλία κατά των εικόνων.[24]

Ο κίνδυνος, όμως, για την κοινότητα δεν είχε ακόμη παρέλθει. Οι αρχές της πόλης εμπόδισαν με δυσκολία ένα πογκρόμ κατά των Εβραίων και ηρέμησαν το οργισμένο πλήθος με την επίσημη δήλωση ότι είναι στον καθένα γνωστό «ότι η πόλη της Εφέσου τιμά την αληθινή θεά Άρτεμη στο άγαλμά της που έπεσε από τον ουρανό» (*τίς γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωκόρον οὖσαν τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ Διοπετοῦς*: *Πράξεις* 19, 35). Αλλά η πίστη σε θεούς οι οποίοι εμφανίζονταν σε αγάλματα ήταν ασύμβατη με την περιφρόνηση των θεών που είχαν ανάγκη τα αγάλματα. Ο ίδιος ο Παύλος σύρθηκε σε μια φτηνή πολεμική, όταν χαρακτήριζε τους θεούς των ειδωλολατρών τέχνεργα μόνο και μόνο επειδή τα τιμούσαν μέσω άψυχων τεχνέργων. Το κατηγορητήριό του, όπως σωστά διέγνωσαν οι αντίπαλοί του, είχε τις ρίζες του στην ιουδαϊκή ανεικονική παράδοση. Ο Παύλος απέκλειε κατηγορηματικά τις εικόνες στον χριστιανισμό.

Η δική του έννοια της εικόνας ήταν καθαρά φιλοσοφική. Γι' αυτόν ήταν ο ίδιος ο Υιός του Θεού εικόνα, συγκεκριμένα εικόνα του Πατρός. Στην *προς Εβραίους Επιστολή* (1.3) περιγράφει αυτή τη σχέση ως αποτύπωμα (*χαρακτῆρα*), με τον όρο που χρησιμοποιούσαν για το σφράγισμα και το έκτυπο της σφραγίδας.[25] Ο υιός είναι το απαύγασμα της θείας λάμψης και η αποτύπωση της θείας ουσίας που υπόκειται της όψης του (1.3: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*). Για την έννοια αυτή ο Παύλος χρησιμοποίησε τον παλαιό όρο «*ὑπόστασις*», που στα λατινικά της εποχής αποδόθηκε ως *Substantia* και αργότερα έδωσε την αφορμή για ατέλειωτες διαφωνίες και ανασημασιοδοτήσεις.[26] Ήδη η σχέση Πατέρα και Υιού αποτελεί εικόνα, όπως και η αναλογία σφραγίδας και σφραγίσματος. Στην πρώτη *Επιστολή* του Κλήμεντος, που ανήκει επίσης στα αποστολικά κείμενα, παραφράζεται το πασίγνωστο χωρίο της *Γένεσης*, ότι ο θεός έπλασε τον άνθρωπο «κατ' εικόνα του», με το ότι έπλασε τον άνθρωπο ως «αποτύπωμα της εικόνας του» (33.4).[27] Άρα εννοείται ένα αρχέτυπο από το οποίο δημιουργήθηκε το απότυπο ή το πιστό αντίγραφο. Εξασφαλίζεται ασφαλώς το ευαίσθητο όριο που διάβηκε ο Ιησούς ανάμεσα στον κόσμο των σωμάτων και στον θεϊκό κόσμο. Το όριο αυτό περιγράφεται με εναλλασσόμενες μεταφορές, που όλες θέλουν με

24 Σχετικά με τις *Πράξεις των Αποστόλων*, βλ. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951. Για τη σύγκρουση του Παύλου με την Έφεσο βλ. F. Millar, *The Roman Empire and its neighbours*, Λονδίνο 1981², σ. 101 και D. W. J. Gill – C. Gempf (επιμ.), *The book of Acts in its first century setting*, τόμ. 2, Carlisle 1994, σ. 87 κ.ε. (Local religions). Πρβλ. επίσης Kötting (σημ. 3), σ. 32 κ.ε. σχετικά με την Έφεσο.

25 Για τον όρο *χαρακτήρ*, βλ. A. Körte, «Χαρακτήρ», *Hermes* 64 (1929) 69-86· G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Οξφόρδη 1961, στ. 1513 σε σχέση με την παλιά φιλοσοφική ιστορία της έννοιας, καθώς και J. H. Miller, *Ariadne's Thread: Story Lines*, Yale 1992, σ. 28 κ.ε.

26 Για την έννοια αυτή βλ. J. Hammerstaedt, «Hypostasis», στο: *Reallexikon für Antike und Christentum* 16, 1994, στ. 986 κ.ε. ιδίως στ. 999 κ.ε. και (για τη Χριστολογία) 1020 κ.ε.

27 A. Jaubert, *Epître aux Corinthiens. Clément de Rome*, Παρίσι 2000.

τον τρόπο τους να εξηγήσουν την ενσάρκωση. Όμως έννοιες της εικόνας αυτού του είδους δεν μπορούν εύκολα να μεταφερθούν σε τέχνεργα, που είναι πρόσφορα μόνο για τη σύγκριση.

Με την έννοια «αχειροποίητος», προφανώς λέξη δικής του επινόησης, αναφέρεται ο Παύλος στο σώμα του Ιησού, αλλά στη μεταλλαγμένη του μορφή, μετά την Ανάσταση. Στη *δεύτερη προς Κορινθίους Επιστολή* κάνει λόγο για τούτο, ότι οι αναστημένοι χριστιανοί, όταν επιστρέψουν στον θεό, περιμένουν να βρουν μια όχι από ανθρώπινα χέρια φτιαγμένη κατοικία («*οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν οὐρανοῖς*»). Εννοείται ένα νέο σώμα, η αιώνια ουράνια κατοικία (5.1). Στην *Επιστολή προς τους Κολοσσαείς* η έννοια επεκτείνεται στο βάπτισμα, κατά το οποίο οι χριστιανοί λυτρώνονται από την αμαρτωλή σάρκα «*περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ*» (2.11). Το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο βάζει την έννοια αυτή στο στόμα του ίδιου του Χριστού, ο οποίος λέει στο συμβούλιο των ιερέων ότι θα κατεδαφίσει τον ναό που έφτιαξαν ανθρώπινα χέρια και σε τρεις μέρες θα οικοδομήσει άλλον «αχειροποίητο» (*ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*: 14.58), ότι επομένως θα μεταλλάξει το σώμα του, όπως επιβεβαιώνει το *κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο* (2.19-22). Έτσι προκύπτει ένα αρμονικό σύνολο. Το μελλοντικό, αθάνατο, σώμα διακρίνεται μέσω ακριβώς της έννοιας του «αχειροποίητου». Η ίδια έννοια εμπεριέχει μιαν αιχμή κατά των ειδώλων, που έχουν όλα κατασκευαστεί από ανθρώπινα χέρια, ενώ ο Αναστάς μεταμορφώθηκε με τη δύναμη της θεϊκής του φύσης.

Η ίδια διατύπωση (*ἀχειροποίητος*) χρησιμοποιήθηκε μετά από αιώνες απρόσμενα για τέχνεργα που έφεραν απεικόνιση, τα οποία χάρη στον χαρακτηρισμό αυτό ήσαν ανώτερα από τα γνήσια σώματα. Μετέθεσαν τον λόγο για τις δύο φύσεις του Ιησού, οι οποίες βρισκόταν μεταξύ τους σε οντολογική αντίθεση, σε δύο ειδών εικόνες που τον παράσταιναν: σε εκείνες που ήταν ζωγραφισμένες με τον συνήθη τρόπο, και σε ουράνια τέχνεργα· αυτά τα δεύτερα είχαν διαβεί το κατώφλι του κόσμου των σωμάτων. Όταν τον απεικόνιζαν, οι αχειροποίητες εικόνες αποτελούσαν είτε μετρήσιμα ίχνη σώματος είτε ουράνια μέσα. Τότε ο ισχυρισμός ότι ορισμένες εικόνες δεν ήταν κατασκευασμένες από ανθρώπινα χέρια μπορεί να εξυπηρέτησε μιαν επίκαιρη συζήτηση, ωστόσο δεν μπορούμε να διαβλέψουμε γιατί οι εικόνες δεν θα έπρεπε να είναι κατασκευασμένες. Ακόμη και το γνήσιο πρόσωπο ήταν «κατασκευασμένο», «κατ' εικόνα», και μπορούμε να παρακολουθήσουμε ιστορικά τη διαδρομή της δημιουργίας του. Οι μύθοι είναι η μία πλευρά του ζητήματος, οι απεικονίσεις η άλλη. Η τολμηρή αναλογία ανάμεσα στη Θεολογία και την Εικονολογία, ανάμεσα στο σώμα και την εικόνα του Ιησού, προκάλεσε, όπως ήταν αναμενόμενο, ήδη από τότε διαμάχες. Την κορύφωσή τους έφτασαν τον 8ο αιώνα, όταν ξέσπασε η εικονομαχία, στην οποία μπορεί κανείς να διακρίνει και μιαν αντίδραση στην απαγόρευση των εικόνων από τους γείτονες του Ισλάμ, που έμειναν πιστοί στην Παλαιά Διαθήκη.[28] Τότε τέθηκαν οι

28 Για τη βυζαντινή εικονομαχία, H. G. Geischer (επιμ.), *Der byzantinische Bilderstreit* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte. Heft 9), Gütersloh 1968 και M. J. Mondzain, *Image, icône, économie*, Παρίσι 1996, καθώς και H. G. Thümmel (σημ. 7).

βάσεις της μεσαιωνικής θεωρίας των εικόνων, η οποία υπερασπίστηκε προσεκτικά την απόδοση τιμής στις εικόνες με το επιχείρημα του αρχετύπου, που γινόταν ορατό διά των εικόνων. Όμως στις αναταραχές της πρώιμης εποχής οι εικόνες αντικαθρέφτιζαν επακριβώς τις συγκρούσεις γύρω από τη διδασκαλία της ενσάρκωσης, κατά την οποία η χριστιανική ιδέα του Θεού έτεινε να χειραφετηθεί τόσο από την παγανιστική όσο και από την ιουδαϊκή πίστη.

Οι πρώιμες απεικονίσεις του Χριστού διακρίνονται σε δύο ομάδες. Η μία θεμελιώνεται πάνω σε ένα υλικό τεκμήριο: υπήρξε ένα πραγματικό σώμα, του οποίου το αποτύπωμα μάλιστα ήταν δυνατόν να το ψαύσει κανείς, συγκεκριμένα με μέσο το ύφασμα. Η άλλη ομάδα αντικατέστησε το μηχανικό αποτύπωμα με μια ουράνια τεχνική, έτσι όπως σήμερα ψηφιακές τεχνικές επαγγέλλονται έναν εικονικό κόσμο. Η μία ομάδα εικόνων έζησε από την εμπειρική πρόσληψη, η άλλη υπερέβη την εμπειρία της γνώσης. Και οι δύο τάσεις επιτρέπουν με διαφορετικό τρόπο η κάθε μία την αναλογία με τη σημερινή φωτογραφία. Ενώ οι φωτογράφοι εξακολουθούν να τεκμηριώνουν με μιαν αναλογική διαδικασία τον ορατό κόσμο, η ψηφιακή επεξεργασία κινείται ήδη σε έναν φανταστικό κόσμο, που μπορούμε να τον προσεγγίσουμε μόνο με τη φαντασία μας. Και με τους δύο τρόπους προκύπτουν εικόνες που όμως εξυπηρετούν διαφορετικούς στόχους, καθώς υπογραμμίζουν με διαφορετική ένταση τους δύο αντίθετους πόλους της γνώσης και της φαντασίας.[29]

Δεν είναι εδώ η θέση να διεξέλθουμε το ζήτημα του σώματος στον χριστιανισμό, καθώς όμως εμπλέκεται τόσο έντονα με το ζήτημα των εικόνων, πρέπει τουλάχιστον να μνημονευθεί η ιδιαίτερη θέση του στην οριοθέτηση του χριστιανισμού από άλλες θρησκευτικές και νοητικές παραδόσεις. Η ενσάρκωση εντείνει από μιαν άποψη την ιουδαϊκή διδασκαλία της δημιουργίας, κατά την οποία εμφανίζεται σε δράση ο ίδιος ο θεός. Το τεκμήριο του ανθρώπινου σώματος εμφανίζεται στην Παλαιά Διαθήκη ως απείκασμα του δημιουργού. Γι' αυτό, το περίφημο χωρίο από τη *Γένεση* 1.26, ότι ο θεός δημιούργησε τον άνθρωπο «κατ' εικόνα» του, πρέπει να διαβαστεί σε συσχετισμό με την αφήγηση για τη δημιουργία του Αδάμ στη *Γένεση* 5.2, όπου λέγεται με τις ίδιες λέξεις, τουλάχιστον στη λατινική μετάφραση που βρίσκεται σε ισχύ μια χιλιετηρίδα, ότι ο Αδάμ δημιούργησε τον Σηθ κατ' εικόνα του. Μόνο το ρήμα *genuit* αντί *creavit* [στο ελληνικό κείμενο *ἔτεκεν* αντί *ἐποίησεν*] υποδηλώνει τη διαφοροποίηση ανάμεσα στις δύο πράξεις. Η εβραϊκή λέξη «bara» φαίνεται όμως να έχει τη σημασία και των δύο.[30]

Η διδασκαλία της ενσάρκωσης, σύμφωνα με την οποία ο θεός γεννήθηκε με σώμα από σάρκα και αίμα, χρησίμευσε αργότερα πάντοτε ως επιχείρημα για το ότι μπορούσε κανείς να τον απεικονίσει με αυτό το σώμα, σε αντίθεση με τον Γιαχβέ των Εβραίων, χωρίς να πλήττει τη θεμελιώδη αρχή του αόρατου θεού. Έτσι δεν δίστασαν να παραστήσουν σε έναν ει-

29 Belting, *Bild-Anthropologie* (σημ. 3), σ. 108 κ.ε.

30 Charles Mopsik «The body of engenderment in the Hebrew bible», στο: M. Feher (επιμ.), *Fragments for a History of the Human* Body, μέρος 1, Νέα Υόρκη 1989, σ. 49 κ.ε.

κονογραφικό κύκλο της όψιμης αρχαιότητας, στη «Γένεση Κότον», ένα ελληνικό χειρόγραφο σήμερα στο Λονδίνο, τον δημιουργό του κόσμου με την όψη του Χριστού. Σωματική ύπαρξη και εικονιστική παράσταση συνδέονταν αξεδιάλυτα η μία με την άλλη. Η διδασκαλία της ενσάρκωσης έδωσε στο σώμα του Χριστού μιαν ανήκουστη ιδιοτυπία: το υπέταξε συγχρόνως σε διττή πραγματικότητα, καθώς από τη μια πλευρά η ύπαρξή του εμφανιζόταν στον ορατό κόσμο, και από την άλλη χανόταν από το απλώς ορατό.

Ο λαβύρινθος των ορισμών, στον οποίο περιέπεσαν με τη διδασκαλία της ενσάρκωσης αλλά και με το δόγμα της τριαδικότητας, διέθετε ένα κόκκινο νήμα που δεν ήταν άλλο από το όριο ανάμεσα στον θεϊκό (τον αόρατο) και τον κόσμο των σωμάτων (τον ορατό). Οι δύο αυτοί κόσμοι συνυπήρξαν μία και μοναδική φορά σε ένα σώμα. Και εδώ η εικόνα παίζει έναν διπλό ρόλο: αφενός ως αναλογία για τη σχέση ανάμεσα στον Πατέρα και τον Υιό (ο Υιός παρουσιάζεται στους Αποστόλους του ως εικόνα του Πατρός) και αφετέρου ως μεταφορά του ενσαρκωμένου θεού, που μέσα σε ένα σώμα έγινε εικόνα. Ως εκ τούτου είναι εύκολο να κατανοήσουμε ποια πολυπλοκότητα αναπτύχθηκε γύρω από τις ίδιες τις φυσικές εικόνες, που έγιναν πεδίο δοκιμών για τις έννοιες της εικόνας που επεξεργάζονταν οι θεολόγοι. Στη δυναμική της αυτή η ιστορία των εικόνων βάδιζε παράλληλα με την ιστορία των θεολογικών εννοιών. Δεν ήταν αναμενόμενο να φτάσει σε κάποιο τέλος, αλλά προχωρούσε ασταμάτητα μέσα από την εναλλαγή διαφωνιών και συμβιβασμών, και έτσι άρχισε να ξεπροβάλλει ως ευρωπαϊκή ιστορία των εικόνων.

Η ιδιαίτερη σημασία που έλαβε το σώμα στον χριστιανισμό γίνεται φανερή στη διαμάχη ενάντια στους Μονοφυσίτες και τους Αριανούς για το σώμα του Ιησού. Διαπιστώνεται καθαρότερα στις δύσκολες αντιπαραθέσεις με τη διδασκαλία των γνωστικών, κατά την οποία το σώμα είχε μια ριζικά αρνητική σημασία. Ο φιλόσοφος Πλωτίνος τον 3ο αιώνα, σύγχρονος του μαχόμενου χριστιανισμού, «ντρεπόταν να ζει μέσα σε ένα σώμα», όπως αναφέρει ο βιογράφος του Πορφύριος. Στις *Εννεάδες*, το κύριο έργο του, ακολουθώντας τους γνωστικούς έλεγε ότι μισούσαν το σώμα τους και κατηγορούσαν την ψυχή τους που μπορούσε και ζούσε σε τέτοια «φυλακή». Έτσι αυτοί κατήγγειλαν ακόμη και τη δημιουργία του σώματος ως πράξη δολιοφθοράς κακών πνευμάτων.[31] Ο χριστιανισμός μαχόταν εδώ έναν δύσκολο διμέτωπο αγώνα, καθώς δεν μπορούσε να αγνοήσει την πνευματικότητα των γνωστικών, έπρεπε όμως να διαφοροποιηθεί από αυτούς στο ζήτημα του σώματος, αφού από αυτό εξαρτιόταν όλο το βάρος της λυτρωτικής θυσίας, χάριν της οποίας ο Ιησούς είχε ανάγκη ένα θνητό σώμα.

5. *Το προσωπείο ως σημείον του «προσώπου» του Χριστού*

Οι πρώιμες θαυματουργές παραστάσεις του Χριστού παρουσίαζαν σε κοινή θέα το ίχνος ενός σώματος, χωρίς όμως να επιδιώκουν ομοιότητα με

31 M. A. Williams, «Divine image-prison of flesh: perceptions of the body in ancient gnosticism», στο: Feher (σημ. 30), σ. 129 κ.ε.

το τρισδιάστατο παρουσιαστικό του. Είχαν μάλλον προέλθει, αν θέλουμε να πιστέψουμε τον μύθο, από το αίμα και τον ιδρώτα του ίδιου του προσώπου του Χριστού, την εποχή που ζούσε, ή από την επαφή, χάρη σε ουράνια παρέμβαση, με το μεταμορφωμένο του πρόσωπο μετά την ανάστασή του. Όμως ένα ίχνος του σώματος και ένα πρόσωπο αποτελούν τελείως διαφορετική μαρτυρία. Είναι κάτι εντελώς διαφορετικό να έρθεις σε φυσική επαφή με ένα πρόσωπο, ώστε να προέλθει από την επαφή αυτή ένα εμπειρικό τεκμήριο, και άλλο να το δείξεις όπως φαίνεται και όπως κοιτάζει. Ένα πρόσωπο πρέπει να κατασκευαστεί ως *εικόνα* [*Eikon* στο πρωτότυπο] και είναι κάτι παραπάνω από απλώς έναν *δείκτη*. Πρέπει γι' αυτό να παρατηρήσουμε προσεκτικότερα τις πρώιμες απεικονίσεις, που τις γνωρίζουμε από αμφίβολης ακρίβειας αντίγραφα, ώστε να ανακαλύψουμε σε αυτές ένα χαρακτηριστικό για το οποίο οι πηγές σιωπούν εντυπωσιακά. Ως εικόνες του προσώπου δεν μπορούσαν παρά να είναι ένα ψευδές πρόσωπο, ένα προσωπείο σαν εκείνα που χρησιμοποιούσαν οι ηθοποιοί, που έπαιζαν τον ρόλο τους με την ανάλογη μάσκα. Το ότι γίνεται λόγος για το αυθεντικό πρόσωπο του Χριστού δεν πρέπει να οδηγεί στο παραπλανητικό συμπέρασμα ότι η απεικόνιση πάρθηκε από το πρόσωπο ως μάσκα, όπως το ισχυρίζονται τα κείμενα. Οι επόμενες γενεές ξαναβρήκαν τον λυτρωτή στη μάσκα που τους είχε κληροδοτήσει.

Είναι γι' αυτό αξιοσημείωτο ότι για τον προσδιορισμό του Χριστού δανείστηκαν από τη γλώσσα του θεάτρου την έννοια persona, στα ελληνικά «*πρόσωπον*», που σημαίνει τόσο την όψη, όσο και το προσωπείο.[32] Αυτή η μεταφορά ήταν δυνατή μόνο τότε, όταν πια η καταγωγή της από το θέατρο είχε αναχθεί σε ταμπού. Τότε μπορούσαν οι θεολόγοι να κάνουν ακίνδυνα χρήση της έννοιας *πρόσωπο* του Χριστού, η οποία, όπως και στην περίπτωση των ζώντων ηθοποιών, είχε διττή σημασία (σήμαινε τον ρόλο και τον φορέα του ρόλου). Ίσως είχαν κατά νου και την έννοια του προσώπου στο ρωμαϊκό δίκαιο, όμως η αναλογία με το θέατρο βρισκόταν πολύ κοντά ώστε να τους διαφεύγει: μόνον που έπρεπε η έννοια να αποκτήσει ένα νέο περιεχόμενο. Οι ίδιοι θεολόγοι που διακρίθηκαν στον προσδιορισμό του Χριστού επιτέθηκαν στο σύγχρονό τους θέατρο, του οποίου οι μέρες ήταν χωρίς άλλο πια μετρημένες. Ο Τερτυλλιανός, ο οποίος είχε ήδη διακηρύξει την έννοια του προσώπου για τον προσδιορισμό του Χριστού, στηλίτευε τη «μασκαράτα» του θεάτρου (*opus personarum*), διότι βεβαίως ο θεός απαγόρευε ως εξαπάτηση κάθε απομίμηση των δημιουργημάτων του.[33] Το θέατρο με μάσκες προσέβαλλε ιδίως τον άνθρωπο, που είχε γίνει καθ' ομοίωσίν του, ήταν *imago sua*.

Κατά τη διδασκαλία για τη θεϊκή Τριάδα οι έννοιες *υπόστασις* και *πρόσωπον* προξένησαν αντιπαραθέσεις μεταξύ Ελλήνων και Λατίνων. Οι Έλληνες πατέρες για ένα διάστημα περιέγραφαν την τριαδικότητα ως μια μοναδική ουσία ή «*υπόστασιν εν τρισί προσώποις*». Η έννοια «*πρόσωπον*» δεν έπρεπε ωστόσο να γίνει κατανοητή μόνο με τη σημασία της όψης,

32 F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Παρίσι 1995, σ. 14 κ.ε. για την ιστορία της έννοιας και R. Weihe, *Die Paradoxie der Maske*, Μόναχο 2004, σ. 190 κ.ε. για τη μεταφορά της έννοιας στη θεολογία.

33 Tertullian, *De spectaculis* 23.5: βλ. Weihe (σημ. 32), σ. 192.

πράγμα που για την ακρίβεια σημαίνει, γιατί εν τω μεταξύ είχε προκαλέσει παρερμηνείες. Κατά τις χριστολογικές έριδες, όταν αναπτύχθηκε η διδασκαλία για την ταυτότητα του θεανθρώπου, χειρίστηκαν το θέμα διαφορετικά και εξομοίωσαν την έννοια της υπόστασης με την έννοια του προσώπου. Κατά την Οικουμενική Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451) οι Έλληνες όρισαν ότι ο Χριστός θα έπρεπε να θεωρηθεί ως «*μία ὑπόστασις μὲ δύο φύσεις*», τη θεϊκή και την ανθρώπινη, ενώ οι Λατίνοι χρησιμοποιούσαν στα ίδια συμφραζόμενα τον όρο «persona». Επρόκειτο επομένως για δύο διαφορετικές αντιπαραθέσεις. Στη μεν Τριάδα έπρεπε να γίνει η διάκριση ανάμεσα σε τρία πρόσωπα που και τα τρία κατείχαν την ουσία, την «*υπόστασιν*». Στον δε Χριστό έπρεπε να γίνει η διάκριση ανάμεσα σε δύο «φύσεις» που κατοικούσαν στο ίδιο «*πρόσωπον*». Από την άλλη μεριά οι απολογητές, που ξεπερνούσαν ο ένας τον άλλον στη λεπτολογία, ήθελαν πάση θυσία να διαφυλάξουν την ενότητα της Εκκλησίας. Αν θα επιχειρούσε κανείς να μεταφέρει τη θεολογική διαμάχη στη θεωρία της εικόνας, τότε θα έπρεπε να τη διατυπώσει ως εξής: μία και μόνη εικόνα θα μπορούσε να είναι η μαρτυρία για τη μη δυνάμενη να παρασταθεί διπλή φύση του Χριστού, καθώς και για την ούτως ή άλλως μη δυνάμενη να παρασταθεί Τριάδα, και αυτή δεν είναι άλλη από την όψη που πήρε ο Ιησούς στο ανθρώπινό του σώμα.

Ο Βοήθιος, ο οποίος τον 6ο αιώνα έδωσε ένα τέλος στη διδασκαλία των δύο φύσεων και της ενιαίας τους υπόστασης, ομολογεί χωρίς ενδοιασμό τον συσχετισμό της έννοιας του προσώπου με τη γλώσσα του θεάτρου. Λέει ότι η λέξη προέρχεται «από τα προσωπεία που χρησιμοποιούνται κατά την παράσταση κωμωδιών και τραγωδιών» και διασαφηνίζονταν με τους ήχους που διέφευγαν από τη σχισμή του στόματος της μάσκας, δηλαδή από τον ηθοποιό. Ακόμη και αν έσφαλλε στην ετυμολογία, η εξήγησή του ταίριαζε στην επιχειρηματολογία του. «Οι Έλληνες ονομάζουν αυτές τις μάσκες πρόσωπα [προσωπεία], γιατί φοριούνται στο πρόσωπο κρατώντας τα βλέμματα μακριά του».[34] Η έννοια του προσώπου σημαίνει πια, σύμφωνα με τον Βοήθιο, τον άνθρωπο ως άτομο, γιατί σε τελευταία ανάλυση το νόημα της ηθοποιίας ήταν πάντοτε να παριστάνει εξατομικευμένους ανθρώπους. Κατ' αυτήν την έννοια το πρόσωπο του Χριστού αναπαρίστανε την «αδιαίρετη (*individua*) υπόσταση μιας προικισμένης με λόγο φύσης». Ο συσχετισμός της έννοιας του προσώπου με τη θεατρική μάσκα ξεχάστηκε τον μεσαίωνα με την εξαφάνιση του αρχαίου θεάτρου. Όμως ήταν οικείος για τους συγχρόνους του Βοήθιου που βρίσκονταν αντιμέτωποι με τα αποτυπώματα του προσώπου του Χριστού σε ύφασμα. Αν μιλούσαν ελληνικά, συνειδητοποιούσαν την αμφισημία ανάμεσα στις λέξεις πρόσωπο και προσωπείο που συναντούσαν σε σχέση με τις απεικονίσεις πάνω σε υφάσματα.

Το πρόσωπο, το οποίο είχε αποτυπώσει στο ύφασμα ο Χριστός, όταν πια το ύφασμα ήταν το μόνο που απέμεινε, μεταμορφώθηκε στο παράδοξο μιας αυθεντικής μάσκας, αυθεντικής κατά τούτο, ότι πιστοποιούσε κάποιον ο οποίος έφερε το πρόσωπο. Εκείνος είχε ενώσει δύο φύσεις, εκ των

34 Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*: βλ. Weihe (σημ. 32), σ. 202 κ.ε.

οποίων η μία ήταν η μάσκα, το προσωπείο, της άλλης, και είχε επομένως έναν διπλό ρόλο. Η σχέση ανάμεσα στο πρόσωπο και το προσωπείο, ως θεατρική παράσταση με μάσκες, αντικαθρέφτιζε τη σχέση ανάμεσα στις δύο φύσεις, από τις οποίες είτε μόνον η μία ήταν ορατή είτε γινόταν ορατή διά της άλλης, έτσι όπως μια θεατρική μορφή παριστάνεται από τον ηθοποιό. Οι εικόνες για τις οποίες ο λόγος έκαναν αρχικά την εμφάνισή τους σε εκείνο το τμήμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας που μιλούσαν ελληνικά και άρα εκεί όπου γλωσσικά μπορούσαν να εξισωθούν το πρόσωπο με το προσωπείο. Γίνεται λόγος γι' αυτές μόλις τον 6ο αιώνα, όταν πια το παγανιστικό θέατρο είχε λάβει τέλος. Ο ίδιος ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός, που διέταξε το κλείσιμο όλων των θεάτρων,[35] μετέτρεψε στην Κωνσταντινούπολη την Αγία Σοφία σε μιαν ιερή σκηνή, στην οποία η λειτουργία καταλάμβανε ολόκληρο τον χώρο κάτω από τον τεράστιο τρούλο και ελάμβανε εκεί χώρα ως ουράνια παράσταση. Ο χώρος της εκκλησίας διαδέχτηκε το θέατρο. Εδώ δεν φορούσαν μάσκες, αλλά προπαγάνδιζαν ιερά προσωπεία, αχειροποίητα, που έδειχναν ένα μόνο πρόσωπο, ανεξάρτητα από το τι γινόταν άλλοτε με τις μάσκες. Καθώς τα προσωπεία αυτά δεν ήταν κοίλα ούτε τρισδιάστατα, δεν ήταν δυνατόν να φορεθούν αθέμιτα από κανέναν. Αφού είχαν μετατρέψει ένα απλό ίχνος του σώματος σε πρόσωπο, έγιναν τα μάτια τόσο ζωντανά, σαν να κοίταζε ο ίδιος ο Χριστός μέσα από το προσωπείο. Όμως γνώριζαν πια ότι επρόκειτο μόνο για υποκατάστατο, μέχρις ότου ο φορέας του να επιστρέψει στο τέλος των ημερών με ακάλυπτο το πρόσωπο. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στο πρόσωπο και το προσωπείο ίσχυε μόνο μέχρι εκείνη τη χρονική στιγμή. Καθώς ο ελληνικός όρος για το πρόσωπο ήταν συνώνυμος με το προσωπείο, ήταν δυνατόν το πρόσωπο του Χριστού να εμφανιστεί και διά του προσωπείου. Εκείνος έφερε ήδη στα χρόνια της επίγειας ζωής του το πρόσωπό του ως μάσκα, διά της οποίας το «*πρόσωπον*» έκανε έκδηλη τη συνύπαρξη των δύο φύσεών του.

6. *Ένα προ-φωτογραφικό σάβανο. Εικόνα, σώμα και μέσο*

Να γίνεται λόγος για τη φωτογραφία σε αναφορά με τις πρώιμες παραστάσεις του Χριστού μπορεί να φαίνεται παρατραβηγμένο· η απόσταση όμως δεν είναι μεγάλη αν διαχωρίσουμε με σαφήνεια τη φωτογραφία, ως μια σύγχρονη διαδικασία, από το ότι διατηρεί την παλαιά επιθυμία για ένα εγγυημένα αυθεντικό ίχνος του σώματος. Στο ζήτημα αυτό μας βοηθάει ιδιαίτερα το ταφικό ύφασμα του Τουρίνου, η Σινδόνη, για την αυθεντικότητα της οποίας η επιστήμη γνωρίζει διαμάχες εδώ και έναν αιώνα. Πρόκειται για ένα ύφασμα πάνω στο οποίο ξάπλωσαν για λίγο έναν νεκρό στην ηλικία του Ιησού, ο οποίος είχε σταυρωθεί όπως δείχνουν τα ίχνη ενός ολόκληρου σώματος και από τις δύο του πλευρές. Το κάρφωμα στον καρπό, όπως διακρίνεται στο ύφασμα αυτό, είναι άγνωστο από απεικονίσεις Σταύρωσης στη χριστιανική τέχνη, όπως είναι άγνωστη

35 L. K. Ferris «The mask in Western theatre», στο: J. Nunley – C. McCarthy (επιμ.), *Masks. Faces of Culture*, Νέα Υόρκη 1999, σ. 237. Για την εποχή του Ιουστινιανού και τις πρακτικές της σχετικά με τις εικόνες, πρβλ. M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen 2003.

σε απεικονίσεις Ενταφιασμού και η ταφή με ένα νόμισμα στο στόμα, από άποψη γνησιότητας φαίνονται εντούτοις πιθανά. Εδώ όμως μπορούμε να αφήσουμε κατά μέρος το ζήτημα της αυθεντικότητας της Σινδόνης· άλλωστε και τα κίβδηλα εμφανίζονται σε συγκυρίες όπου αναζητείται το αυθεντικό. Η άποψη ότι επρόκειτο για απάτη εκφράστηκε ήδη για πρώτη φορά όταν έγινε λόγος γι' αυτό το ύφασμα στη Γαλλία κατά τον 14ο αιώνα. Από το 1988 που εξετάστηκε με τη μέθοδο του ραδιενεργού άνθρακα, θεωρείται επίσημα ως ευσεβής μεσαιωνική απομίμηση, αν και η εξέταση αυτή καταγγέλθηκε ως απάτη. Αν είχαν διασωθεί οι πρώιμες απεικονίσεις του Χριστού και αν ήταν σήμερα διαθέσιμες για φυσικοχημικές αναλύσεις, θα αποκαλύπτονταν και εκείνες ως κίβδηλες. Και εκείνες εξυπηρετούσαν ανάλογες προσδοκίες για την αυθεντική θέαση του σώματος του Χριστού.[36]

Με την υπόνοια της εξαπάτησης η δημιουργία του υφάσματος του Τουρίνου έγινε ακόμη πιο μυστηριώδης. Αν δεν είχε τυλιχτεί με το ύφασμα αυτό ο Ιησούς, τότε το αποτύπωμά του (γιατί αυτό υπονοούσαν ότι ήταν) το απομιμήθηκαν με χρώμα και μάλιστα βάσει πραγματικού πτώματος, γιατί κανένας ζωγράφος του μεσαίωνα δεν θα μπορούσε να το παραστήσει με σωστά ανατομικά χαρακτηριστικά. Με αυτόν τον τρόπο ανοίγεται μια αναδρομή στη μακρά προϊστορία της φωτογραφίας. Η εικόνα πάνω στο ύφασμα μοιάζει με φωτογραφικό αρνητικό. Προκάλεσε για πρώτη φορά την παγκόσμια προσοχή, όταν φωτογραφήθηκε το 1898. Ο φωτογράφος, ονόματι Secondo Pia, είδε στο γυάλινο αρνητικό της λήψης του αίφνης μια θετική εικόνα της σωρού που στο ίδιο το ύφασμα φαινόταν ως αρνητικό. Σε αυτήν την προσδιορισμένη από τεχνικούς όρους αντιστροφή συνήργησαν η φωτογραφία και το αποτύπωμα. Η αναλογία τους θυμίζει ότι για την αυτοαναπαράσταση ενός σώματος η φωτογραφική διαδικασία διαδέχτηκε κάποτε τη χρήση γύψινου εκμαγείου και κέρινου ομοιώματος.[37] Αυτό μας παρακινεί να επανεξετάσουμε τις τρέχουσες θεωρίες για τη φωτογραφία. Στη φωτογραφία το πρωτότυπο δεν είναι η εκτύπωση ούτε το αρνητικό από το οποίο προέρχονται όλες οι εκτυπώσεις, αλλά το φωτογραφούμενο σώμα, του οποίου η αύρα μεταφέρεται στη φωτογραφία. Ο Μπένγιαμιν αναγνώρισε μόνο στην πρώιμη φωτογραφία μιαν αύρα, την οποία και αντιλαμβανόταν ως θεμελιώδη τεχνική της προϋπόθεση. Υπήρχε «μια αύρα γύρω τους, γύρω από τους πρώτους παριστανόμενους ανθρώπους», που κατά τη συνακόλουθη εξέλιξη του μέσου χάθηκε, καθώς η σκιά διαλύθηκε από την εικόνα και εισέδυσε η επικαιρότητα στην ακίνητη λήψη. Όμως η αύρα εμφανίζεται διαφορετικά αν κανείς εκτιμήσει τη φωτογραφία, όχι σε συσχετισμό με τη ζωγραφική, αλλά σε σχέση με τις μηχανικές διαδικασίες της δικής της προϊστορίας· θα αντιληφθεί τότε «τη διαφορά

36 P. Vignon, *The shroud of Turin*, Νέα Υόρκη 1970, αρχικά στα γαλλικά (1902)· J. Wilson, *The shroud of Turin*, Νέα Υόρκη 1979 καθώς και J. H. Heller, *Report on the shroud of Turin*, Βοστώνη 1983 και J. Nickell, *Inquest on the shroud of Turin*, Νέα Υόρκη 1998.

37 Σχετικά ήδη ο J. von Schlosser, *Tote Blicke. Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs*, επιμ. Th. Medicus, Βερολίνο 1993, αρχική έκδοση 1911.

ανάμεσα στην τεχνική και τη μαγεία ως ιστορική μεταβλητή», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του ίδιου του Μπένγιαμιν.[38]

Το ύφασμα του Τουρίνου δεν είναι φωτογραφία, όπως δεν ήταν φωτογραφίες και οι πρώιμες απεικονίσεις του Χριστού, όσο και αν διατράνωναν την αυθεντικότητά τους· ανακινεί όμως το ζήτημα του σώματος στην εικόνα. Το ύφασμα αποκάλυψε την εικόνα όταν πια δεν τύλιγε το σώμα που αποτυπώθηκε πάνω του. Όταν λείπει το σώμα, εμφανίζεται η εικόνα στη θέση του. Αυτός είναι ένας γενικός νόμος της παραγωγής εικόνων. Ένας άλλος νόμος είναι ο διαμεσολαβητικός ρόλος των εικόνων. Στην περίπτωσή μας το ύφασμα χρησίμεψε ως μέσον για να αποκτηθεί από το αποτύπωμα μια εικόνα: χωρίς το ύφασμα που χρησιμοποιήθηκε στην περίπτωση αυτή, δεν θα υπήρχε καμιά εικόνα. Έτσι συνενώνονται για μιαν ακόμη φορά και οι τρεις παράμετροι: εικόνα – σώμα – μέσον. Όμως δείχνει το περίφημο ύφασμα του Τουρίνου πράγματι μιαν εικόνα; Ασφαλώς όχι, με την τρέχουσα σημασία, γι' αυτό και δεν έπαιξε κανένα ρόλο στην ιστορία των εικόνων. Ο καρδινάλιος του Τουρίνου το ανέφερε το 1998 ως εικόνα, για να μη χρειαστεί να μιλήσει για λείψανο.[39] Το ύφασμα διαφέρει από τις περισσότερες εικόνες του Χριστού, καθώς αποδίδει έναν νεκρό, ενώ αυτές συνήθως επενδύουν στην ανταλλαγή βλέμματος με τον θεατή. Οι θεατές ήθελαν να τους κοιτάζουν οι εικόνες. Απαιτούσαν επίσης στις ημίσωμες εκδοχές τους ένα φόντο, που δεν το προσέφερε το ύφασμα του Τουρίνου. Σήμερα είμαστε τόσο χορτασμένοι από εικόνες που τη Σινδόνη του Τουρίνου δεν τη χρειαζόμαστε ως εικόνα αλλά ως τεκμήριο. Αλλά για το θέμα αυτό τον αποφασιστικό λόγο έχουν πια οι θετικές επιστήμες, που εν τω μεταξύ έγιναν οι πρώτοι αποδέκτες της δικής μας πίστης.

Καθώς από τον ίδιο τον Ιησού είχε απομείνει μόνον ένας κενός τάφος, ήταν επείγουσα η ανάγκη χειροπιαστών τεκμηρίων του σώματός του. Αναζητήθηκαν στα κομματάκια από το ξύλο του αυθεντικού σταυρού, τα οποία είχαν έλθει σε επαφή με το σώμα ή είχαν τιμηθεί από τα ξεραμένα ίχνη του «αγίου αίματος» που χύθηκε κατά τα πάθος και στη συνέχεια διαδόθηκαν κατά χιλιάδες.[40] Η Μεταρρύθμιση παραμέρισε όχι μόνον τις εικόνες αλλά και τα λείψανα, έπρεπε όμως στη θέση τους να προσφέρει ένα υποκατάστατο. Με το μέσο της τυπογραφίας της εποχής του Γουτεμβέργιου έφτασε ως τυπωμένη Βίβλος στα χέρια του καθενός, και μάλιστα στην κυριολεξία, γιατί τώρα ο καθένας έπαιρνε στα χέρια του το βιβλίο αντί αυτό να διαβάζεται σε ομήγυρη φωναχτά, όπως γινόταν ώς τότε. Μπορούσε πια κανείς να παρακολουθεί τα γράμματα με το δάκτυλο πάνω στο χαρτί, όταν διάβαζε σιωπηλά, και να χρησιμοποιεί το βιβλίο ως

38 W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Fotografie* (αρχική έκδοση 1931), στο: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Φραγκφούρτη 1963, σ. 67 κ.ε. και ιδίως σ. 71 κ.ε.

39 Nickell (σημ. 36), σ. 7 κ.ε.

40 N. Vincent, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Καίμπριτζ 2000 με περαιτέρω βιβλιογραφία. Σχετικά με τη διασπορά αποτμημάτων τιμίου ξύλου σε ολόκληρο τον τότε γνωστό κόσμο μετά τη μυθική εύρεση του σταυρού στα Ιεροσόλυμα, βλ. Kötting (σημ. 3), σ. 336 και σημ. 216, 217.

φετίχ. Οι παλαιές θεωρίες της εικόνας, όμως, από εκείνη τη στιγμή, όταν πια οι Μεταρρυθμιστές δεν τις χρειάζονταν, παραδόθηκαν στον λόγο περί τέχνης. Αλλά εκεί απωθήθηκαν σε ένα νέο μέσο, χωρίς οντολογική σημασία. Ο Καλβίνος δεν είχε καμία αντίρρηση για μια *τέχνη* των εικόνων, που θα ικανοποιούσε αισθητικές περιέργειες, και άφησε ελεύθερο έναν ιδιαίτερο χώρο για την επινόηση κατά τη δημιουργία εικόνων, αρκεί να μην προσέγγιζαν θεολογικά ζητήματα.

Το μονοπώλιο του λόγου περί τέχνης έμελλε να σταματήσει για αιώνες την εκκοσμίκευση της θεωρίας της εικόνας. Ίσχυε ακόμη κατά τον πρώτο αιώνα της φωτογραφίας, όταν, σε αντίθεση με την αισθητική μυθοπλασία για την τέχνη, ξαφνικά, μέσω μιας νέας τεχνικής, επέστρεψε η οντολογία της εικόνας μιας άλλης εποχής.[41] Η φωτογραφία μπορεί να χαρακτηριστεί ως μέσον του σώματος, καθώς επέτρεπε σε σώματα να απεικονιστούν αυτόματα, όμοια με ό,τι είχαν ήδη ισχυριστεί για τις πρώιμες απεικονίσεις του Χριστού. Μόνο που τώρα το αποτύπωμα είναι ένα ίχνος του φωτός, άρα φωτο-γραφία, η οποία αναδεικνύει μια νέου τύπου σκιά του σώματος. Ήδη κατά την αρχαιότητα θεωρούσαν τη σκιά, που μπορεί να την ακινητοποιήσει κανείς διαγράφοντας το περίγραμμά της, ως την πρώτη αρχή της εικόνας που έτσι διατηρείται στον χρόνο. Εκεί συνίσταται και η διαφορά με το ζων σώμα που βρίσκεται συνεχώς σε κίνηση. Ο Henry Talbot Fox ταλαντεύτηκε για ένα διάστημα αν θα ονόμαζε την εφεύρεσή του φωτογραφία ή μήπως σκιαγραφία, δημιούργημα της σκιάς.[42] Για πρώτη φορά η κινούμενη εικόνα πραγματοποίησε πλήρως την προσομοίωση της ζωής, που στη φωτογραφία ήταν ακινητοποιημένη. Σήμερα έχουμε καταληφθεί από μανία για την εικόνα live. Εκεί που οι παλαιές εικόνες προσέφεραν μόνον μιαν ανάμνηση για το τότε, τώρα υπόσχονται μέσα στην εικόνα την αυθεντική στιγμή.

Οι εικόνες του Χριστού της πρώιμης εποχής προσέφεραν μια διπλή ματιά στη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην εικόνα και στον δείκτη: τη ματιά σε ένα *πρόσωπο* και τη ματιά σε ένα εμπειρικό *τεκμήριο*. Στη μια περίπτωση επρόκειτο για ένα *μέσο που είχε έρθει σε επαφή* με το σώμα, στην άλλη για ένα *μέσο - φορέα* του προσώπου ως εικόνας, ακόμη και αν και τις δύο φορές επρόκειτο για την ίδια ζωγραφική επιφάνεια. Όλες οι εμφανώς *κατασκευασμένες* εικόνες φτιάχνονται διά μέσων διά των οποίων και μόνο *γίνονται* ορατές. Τα μέσα είναι δυνατόν να ξεθωριάζουν, χωρίς να το κάνουν και οι εικόνες, τις οποίες εξακολουθούμε να αναζητούμε ακόμη σε αυτά. Όταν τα μέσα φθείρονται από τη χρήση, ξυπνούν την ανάγκη για νέα μέσα που θα δώσουν για μιαν ακόμη φορά στις εικόνες τη ζωή που προσδοκούμε από αυτές. Από την άλλη μεριά μάς γοητεύουν τα παλαιά μέσα, ακριβώς επειδή έχουν γίνει αντικείμενα της ανάμνησης. Μιλώ εδώ για μέσα όπως πίνακες, χαρακτικά, φωτογραφίες, φιλμ, δηλαδή *μέσα της εικόνας*. Στον φιλοσοφικό λόγο για τις εικόνες η ιδιότητα του μέσου παρα-

41 Για την οντολογία της φωτογραφίας, βλ. G. Bazin, «Ontologie des photographischen Bildes» (1945), στο: W. Wiegand (επιμ.), *Die Wahrheit der Photographie*, Φραγκφούρτη 1981, σ. 257 κ.ε.

42 Τα τεκμήρια στο H. von Amelunxen, *Die aufgehobene Zeit. Die Erfindung der Photographie durch H. Fox Talbot*, Βερολίνο 1989, σ. 26, 33 και 60.

βλέπεται παντελώς τις περισσότερες φορές, ενώ αντίθετα στην επιστήμη των μέσων οι εικόνες υποβαθμίζονται ταχύτατα σαν να είναι μόνον μέσα ή τεχνικές. Η μία θέση είναι τόσο μονόφθαλμη όσο και η άλλη.

Αυτό που επετύγχαναν οι πρώιμες εικόνες του Χριστού ως μέσον ήταν να εξασφαλίζουν το τεκμήριο του σώματος, το οποίο αποτελούσε σε τελευταία ανάλυση και το διακύβευμα. Το σώμα μετέδωσε το ίχνος του σε ένα υφασμάτινο μέσο, πάνω στο οποίο αναπαρήχθη ως εικόνα. Το ύφασμα εφάρμοσε τόσο ελαστικά στο πρόσωπο ώστε να απεικονιστεί επάνω του. Για πρώτη φορά κατά την πρώιμη Αναγέννηση οι ζωγράφοι μπήκαν στον πειρασμό να παραστήσουν ζωντανό το πρόσωπο να κυματίζει πάνω στο άψυχο πανί, έτσι που στα μάτια μας να φαίνεται ότι αποχωρίζεται από το ύφασμα. Τα νέα αυτά συμφραζόμενα έχει μελετήσει ο Gerhard Wolf.[43] Θέμα της εικόνας έγινε τώρα το βλέμμα του Χριστού, που δεν μπορεί να συμπίπτει με το αποτύπωμα. Από τη μια μεριά οι εικόνες της Αναγέννησης παρουσιάζονταν ως αντίγραφα ενός παλαιού αρχετύπου. Από την άλλη, όμως, μεριά δημιουργούσαν την ψευδαίσθηση ότι η αμεσότητα του βλέμματος στο πρόσωπο του Χριστού ήταν ένα θαύμα, το οποίο παραδόξως βασιζόταν σε μια αισθητική κατασκευή.

Αλλά εδώ βρισκόμαστε ήδη στη μετα-ιστορία του θέματος· σ' αυτήν θα εγγραφεί στο εξής με περίτρανο τρόπο η τέχνη του ζωγράφου, αρχικά σε μια τεταμένη σύνθεση με τις επιταγές της θρησκείας. Ενώ η δική μου συμβολή περιέγραψε το θέμα κατά την ταραχώδη προ-ϊστορία του. Το ίδιο το πρόσωπο του Χριστού ήταν ανάμεσα στις διάφορες χριστιανικές παρατάξεις για μεγάλο διάστημα ένα πρόβλημα, το οποίο όλο και οξυνόταν κατά τις αντιπαραθέσεις με την εβραϊκή, την ελληνορωμαϊκή και αργότερα με την ισλαμική θρησκεία. Στο πρόσωπο αυτό τελικά έμπαινε σε δοκιμασία ο εύθραυστος αυτοπροσδιορισμός της χριστιανικής θρησκείας, και ως εκ τούτου αποτελούσε για άλλες θρησκείες, για τελείως διαφορετικούς λόγους κάθε φορά, το σημείο τριβής. Μια ισχυρή μερίδα ακόμη και μέσα στον ίδιο τον χριστιανισμό δίστασε για πολύ ακόμη να παραδώσει την πίστη της σε μια εικόνα που θα μπορούσε κανείς τόσο εύκολα να της επιτεθεί.

Ούτε λόγος να γίνεται ότι αυτό το πρόσωπο του χριστιανισμού γεννήθηκε από τη μια στιγμή στην άλλη, όπως έχουν ισχυριστεί ο G. Deleuze και ο F. Guattari.[44] Η μακρά περίοδος κυοφορίας φανερώνει μάλλον ταμπού, των οποίων το θεολογικό υπόβαθρο ήδη εξετάσαμε. Από την άλλη μεριά, ακριβώς οι διαμάχες για το πρόσωπο του Χριστού που σφυρηλατήθηκαν γύρω από τις σχετικές εικόνες ήταν εκείνες που οδήγησαν στο «αληθές πρόσωπο», το οποίο ήταν ένα επίσημο πορτρέτο. Η *visagéité*, δηλαδή η δυνατότητα να παρουσιάζεις ένα πρόσωπο, με την έννοια που χρησιμοποιούν οι δύο συγγραφείς τον όρο αυτό, μπορεί να ήταν ενδεχομένως προϊόν των κρίσεων του σημαίνοντος που προκλήθηκαν από το πρόσωπο του Χριστού. Εξέφραζε τελικά την παρόρμηση για αναπαράστα-

43 Wolf (σημ. 8), σ. 132 κ.ε. Πρβλ. και K. Krüger, *Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien*, Μόναχο 2001.

44 G. Deleuze – F. Guattari, *Tausend Plateaus*, Φραγκφούρτη 1991, στο κεφάλαιο: Die Erschaffung des Gesichts.

ση του προσώπου του καθενός, άρα την ανάγκη για ένα προσωπείο, όπως η απομόνωση του προσώπου αποτελεί για το σώμα τον τόπο της αναπαράστασης, τελικά δηλαδή σημαίνει την ενσωμάτωση του προσωπείου.

Με την έννοια αυτή μπορεί κανείς να μιλήσει για έναν «*μηχανισμό της εξατομίκευσης*», για να παραθέσουμε μιαν ακόμη φορά μια διατύπωση των δύο συγγραφέων. Η απώθηση των νοημάτων μέσω του λατινικού όρου *persona*, που όριζε τη μάσκα και επέζησε στην έννοια του προσώπου, αποτελεί ένα διαφωτιστικό σύμπτωμα. Ως ρόλος του Χριστού το «πρόσωπο», στο οποίο ενώνονταν αδιαίρετες οι δύο σαφώς διακριτές του φύσεις, θεμελίωνε στον θρησκευτικό τομέα την κατανόηση της αδιαίρετης ατομικότητας, στην οποία συγχρόνως προσέγραφε τη συμπεριφορά του ρόλου. Με αφορμή τις εικόνες έγινε κατανοητό ως πρόβλημα το αδιαίρετο των δύο φύσεων. Στο πρόσωπο του Χριστού δεν μπορούσε κανείς να τις αναγνώσει αδιαφιλονίκητα, μπορούσε μόνο να τις αναλογιστεί μέσω αυτού. Η δημιουργία αυτού του προσώπου, το οποίο τόσο πρόθυμα θέλησαν να πιστοποιήσουν με τα ίχνη του αυθεντικού σώματος, απεργάστηκε στην πραγματικότητα μιαν αυτόνομη εικόνα, η οποία στον δυτικό πολιτισμό έγινε μέτρο απεικόνισης υπό τύπον προσώπου. Κατ' αυτήν την έννοια μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι το πρόσωπο του Χριστού, όπως κάθε προϊόν των ιστορικών πολιτισμών, ήταν καμωμένο από ανθρώπινο χέρι, ακόμη και αν οι παλαιές πηγές ισχυρίζονται το αντίθετο. Τελικά ήθελαν να διακηρύξουν με αυτό ένα *πράγμα* της πίστης, το οποίο δεν ήταν εύκολο να εκφραστεί χωρίς εικόνες.[45]

Μετάφραση: Όλγα Γκράτζιου

45 Η Sigrid Weigel διασταυρώθηκε με το θέμα μου από την πλευρά των σημερινών θετικών επιστημών σε μια αξιοσημείωτη μελέτη, στην οποία συνεξετάζονται οι λεγόμενες εικόνες της διερεύνησης του εγκεφάλου με στοιχεία εμπειρικών μετρήσεων, με εικονικές αναπαραστάσεις και την προσέγγιση του προσώπου ως φορέα φυσιογνωμικής έκφρασης: S. Weigel, «Phantombilder zwischen Messen und Deuten», στο: Bettina von Jagow (επιμ.), *Repräsentationen: Medizin und Ethik in Literatur und Kunst der Moderne*, Χαϊδελβέργη 2004, σ. 159 κ.ε.

Χρήστος Χατζηιωσήφ

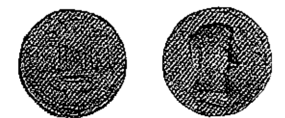
Ιεροί λίθοι, ιεροί τόποι, λαξευτές εκκλησίες στην Καππαδοκία κατά τη νεότερη εποχή

Η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ απέδιδε πάντα μεγάλη σημασία στη διεπιστημονική συνεργασία. Σε δική της πρωτοβουλία οφείλεται η θέσπιση της ετήσιας Επιστημονικής Συνάντησης του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, της Ε.Σ.Τ.Ι.Α., ενός κλειστού σεμιναρίου διδασκόντων και φοιτητών που πραγματοποιείται εκτός του χώρου του Πανεπιστημίου, σε άλλο κάθε φορά τόπο του νησιού. Εκεί, τα μέλη του Τμήματος, απαλλαγμένα από τους θεματικούς περιορισμούς και τους τυπικούς καταναγκασμούς των συνήθων επιστημονικών συνεδρίων, έχουν την ευκαιρία να υποβάλουν στην κριτική των συναδέλφων τους όλων των ειδικοτήτων ιδέες και απορίες, οι οποίες συχνά δεν πρόκειται να ξεπεράσουν το στάδιο της δοκιμής. Πιστός στο πνεύμα της Ε.Σ.Τ.Ι.Α. θα τολμήσω να διατυπώσω, γραπτά αυτήν τη φορά, κάποιες υποθέσεις, τις οποίες σε άλλες περιστάσεις η φρόνηση θα τις εμπόδιζε να εκφρασθούν.

Την άνοιξη του έτους 2000, κατά τη διάρκεια μιας επιτόπιας άσκησης των φοιτητών του Τμήματος στην Κύπρο, η συνεργασία με τους συναδέλφους αρχαιολόγους μού πρόσφερε δύο ερεθίσματα, τα οποία με οδήγησαν να αντιμετωπίσω με διαφορετικό τρόπο ερωτήματα που είχαν προκύψει από το πραγματολογικό υλικό μιας προηγούμενης έρευνας. Στο μουσείο του Κούριου αντίκρισα μια μεγάλη μαυροπράσινη πέτρα στη μορφή της οποίας λατρευόταν η Αφροδίτη στον εκεί ναό της (Εικ. 1). Νομίσματα του Κοινού των Κυπρίων της ρωμαϊκής εποχής τα οποία φέρουν στη μία τους πλευρά την πρόσοψη του ναού, πίσω από την οποία διακρίνεται η πέτρα-είδωλο της Αφροδίτης, μαρτυρούν τη λατρεία αυτή (Εικ. 2).



Εικόνα 1. Αφροδίτη, Μουσείο Κούριου (ιδιωτική φωτογραφία).



Εικόνα 2. Χάλκινο νόμισμα Κοινού Κυπρίων επί Ιουλίας Δόμνας, πριν το 217 μ.Χ., Αθήνα, Νομισματικό Μουσείο.

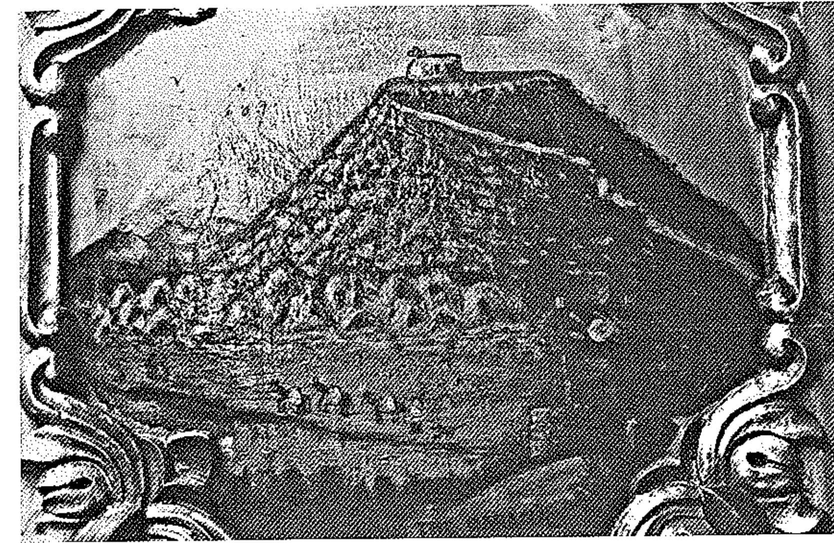
Λίγες ώρες δρόμο και πολλούς αιώνες απόσταση από το ελληνιστικό και ρωμαϊκό Κούριο, στη μονή του Κύκκου, βαριά καταπετάσματα και ένα μεταλλικό δικτυωτό εμποδίζουν τα βλέμματα των πιστών να αντικρίσουν την εικόνα της Παναγίας. Μόνον όταν, σε περιόδους ξηρασίας, τη λιτανεύουν στην κορυφή του όρους Τρόοδος, απομακρύνουν τα καταπετάσματα· η όψη της εικόνας είναι όμως τότε στραμμένη προς τον ουρανό, όπως μας εξήγησαν οι μοναχοί. Δύο διαφορετικά παραδείγματα, από εποχές απομακρυσμένες πολλούς αιώνες η μια από την άλλη, που αφορούν διαφορετικές θρησκείες καθιστούν επισφαλείς τις διαπολιτισμικές συγκρίσεις. Εντούτοις, αποτολμώ να ισχυρισθώ ότι στον πυρήνα και των

δύο περιπτώσεων περιέχεται η μη ανθρωπομορφική αναπαράσταση της θεότητας.

Η υπόθεση που θέλω να προτείνω εδώ είναι ότι μέχρι την Ανταλλαγή των πληθυσμών το 1924 η μη ανθρωπομορφική αναπαράσταση της θεότητας ελάνθανε σε πολλές λατρευτικές πρακτικές των ορθοδόξων χριστιανών της εκκλησιαστικής επαρχίας Καισαρείας, στις οποίες κεντρικό ρόλο κατείχαν λίθοι και όρη. Μελετώντας την ιστορία της κωμόπολης της Συνασού στη Μικρά Ασία διαπίστωσα ότι ο ναός των Εισοδίων της Θεοτόκου στην κορυφή του βουνού της Αψηλής Παναγιάς κτίσθηκε στη δεκαετία του 1860, δηλαδή πολύ αργότερα από την καθιέρωση του πολυήμερου πανηγυριού που γινόταν σε εκείνο τον τόπο.[1] Αν και δεν γνωρίζουμε από πότε ακριβώς επικράτησε να γιορτάζονται εκεί τα Εισόδια της Θεοτόκου, οι δεκάδες καταφυγίων για τους πανηγυριστές που από αμνημονεύτων χρόνων ήταν λαξευμένα περιμετρικά στο πλάτωμα της κορυφής αποτελούν ένδειξη ότι η κορυφή ήταν τόπος λατρείας, άγνωστο ποιας, από παλαιά. Το πανηγύρι και το βουνό που όριζε την έκταση της χώρας της Συνασού προς το νότο ήταν χαρακτηριστικά στοιχεία του τοπίου και της κοινωνικής ζωής στην κωμόπολη. Σε αντίθεση με το άλλο μεγάλο πανηγύρι, του Αγίου Νικολάου, που προσείλκυε προσκυνητές από άλλα χριστιανικά χωριά, στη γιορτή της Αψηλής Παναγιάς συμμετείχαν μόνο Συνασίτες (Εικ. 3).

Οι συνήθειες που τηρούνταν στη διάρκεια της γιορτής δείχνουν ότι το πανηγύρι έπαιζε έναν κεντρικό ρόλο στην αναπαραγωγή σε συμβολικό επίπεδο της κοινωνικής ιεραρχίας και ενδεχομένως και στη φυσική αναπαραγωγή της κοινότητας. Θρησκευτικές τελετουργίες στις κορυφές των βουνών απαντώνταν σε πολλά μέρη των Βαλκανίων και της Εγγύς Ανατολής στη χριστιανική εποχή, αλλά και σε παλαιότερους χρόνους. Αυτό που διέκρινε τις επί των ορέων χριστιανικές τελετουργίες στην κεντρική Μικρά Ασία από ανάλογες τελετές σε άλλα χριστιανικά μέρη ήταν η ισχνή παρουσία των συμβόλων της χριστιανικής λατρείας και ο διονυσιακός τους χαρακτήρας, που κάποιες φορές προκαλούσε την αντίδραση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Νεαρός καθηγητής στη Ροδοκανάκειο Σχολή, που στεγαζόταν στη μονή Φλαβιανών στο Ζινδζίντερε, διέσωσε σε μελέτη που δημοσίευσε στο περιοδικό *Παρνασσός* το 1892 την πληροφορία ότι στα τέλη του 18ου αιώνα ο μητροπολίτης Καισαρείας Γρηγόριος ο Αθηναίος, ο ίδιος που προσπάθησε να επανεισαγάγει την ελληνική παιδεία στη μητρόπολή του, κατήργησε το πανηγύρι της Κυριακής του Θωμά που γινόταν στο αποκαλούμενο «βουνό του Αϊ-Βασίλη». Αυτό υψωνόταν εξακόσια μέτρα πάνω από την επιφάνεια του υψιπέδου της Ανατολίας σε μια τοποθεσία ανάμεσα στην Καισάρεια και τα χωριά Ανδρονίκειο, Ζινδζίντερε και Στέφανα. Αφορμή για την απαγόρευση της εορτής ήταν τα «έκτροπα» που, κατά τη γνώμη του μητροπολίτη, συνέβαιναν εκεί, όταν συνέρρεαν πανηγυριστές «μετά τυμπάνων και συρρίγων (ζουρνάδων)... προς προσκύνησιν και τελετήν, αλλά και προς τέρψιν». Διατηρήθηκαν οι σεμνότερες τελετές του Μεγάλου Σαββάτου και της Πεντηκοστής με συμ-

1 Χρήστος Χατζηιωσήφ, *Συνασός. Ιστορία ενός τόπου χωρίς ιστορία*, Ηράκλειο 2005, σ. 99-101.



Εικόνα 3. Το βουνό της Αψηλής Παναγιάς σε τοιχογραφία συνασίτικου σπιτιού το 1924. Από το λεύκωμα *Η Σινασός, το διαμάντι της Ανατολής*, Αθήνα 1924.

μετοχή «ορθοδόξων και ουκ ολίγων ετεροδόξων».[2] Οι πρόσφυγες από το Ανδρονίκειο σημείωναν χρόνια μετά ότι η λειτουργία γινόταν «χωρίς εικόνα».[3] Ας σημειωθεί εδώ ότι η γιορτή που κατήργησε ο μητροπολίτης ήταν πιθανόν η εαρινή γιορτή του τοπικού Αγίου Μάμα, στη μορφή του οποίου είχαν ενσωματωθεί ειδωλολατρικές θεότητες.[4]

Το ερώτημα που προκύπτει από αυτές τις δύο παρόμοιες περιπτώσεις είναι αν ο τόπος καθαγιάσθηκε για πρώτη φορά με τη χριστιανική λειτουργία ή ήταν ήδη ιερός και η χριστιανική λατρεία ήρθε να οικειοποιηθεί αυτήν την ιερότητα του τόπου περιβάλλοντας με το τυπικό της τους πανηγυρισμούς. Σε δύο άλλες περιπτώσεις τα διαθέσιμα στοιχεία συνηγορούν υπέρ της εκδοχής της παλαιότερης ιερότητας του τόπου. Η πρώτη αφορά τον μερικών δεκάδων μέτρων ύψους και πλάτους μονόλιθο του Αγίου Γεωργίου στα βορειοανατολικά της Συνασού, όπου και εκεί ένας πετρόκτιστος κατά την τοπική έκφραση ναός, ο οποίος ανεγέρθηκε στη βάση του, ήρθε εκ των υστέρων, στον ύστερο 19ο αιώνα, να δικαιολογήσει το τοπωνύμιο.[5] Στη Συνασό αυτές οι επικυρωτικές τής υπάρχουσας λατρείας ανεγέρσεις ναών εντάσσονται στην προσπάθεια της τοπικής ηγεσίας, πολιτικής και εκκλησιαστικής, να εκλογικεύσει λατρευτικές πρακτικές προσαρμόζοντάς τες στο τυπικό της ορθόδοξης εκκλησίας. Όσες κρίνονταν πλήρως ασυμβίβαστες απαγορεύονταν και γινόταν προσπάθεια να εκριζωθούν, όπως τα σχετικά με τον Σιφώτη έθιμα.[6]

Η δεύτερη περίπτωση ιερού τόπου που προσέλκυσε τη χριστιανική λατρεία ήταν η λεγόμενη «ορφανή εκκλησία» στην πόλη του Νεβ Σεχήρ,

2 Β.Α.Μ. (Β. Αθ. Μυστακίδης), «Καππαδοκικά», *Παρνασσός* ΙΕ΄ (1892) 372-373.

3 Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, φάκελος 58. Ανδρονίκειο, μαρτυρία Καλλιόπης Κιοσέογλου για Αϊ-Βασίλ νταγ.

4 Για τη γιορτή του Αγίου Μάμα, βλ. Άννα Μαραβά-Χατζηνικολάου, *Ο Άγιος Μάμας*, Αθήνα 1995, α΄ έκδ. 1953, σ. 51-57.

5 Στην τοπική διάλεκτο η διάκριση ήταν ανάμεσα σε πετρόκτιστους και πετροκομμένους, δηλαδή λαξευτούς στο βράχο ναούς.

6 Χατζηιωσήφ, ό.π., σ. 91-93.

στην οποία υπαγόταν διοικητικά η Συνασός από τις αρχές του 18ου αιώνα: «Πάνω από τα σπίτια της Νεάπολης, στο Οτρούμ Καγιασί (καθιστή πέτρα) ήταν μια μικρή εκκλησία, πολύ παλιά σκαμμένη στο βράχο και δεν ήξεραν σε ποιον άγιο είναι αφιερωμένη. Δεν τη λειτουργούσαν και μόνο όταν είχαν να ευχηθούν κάτι ανέβαιναν εκεί να κολλήσουν πέτρες στον εσωτερικό τοίχο. Αν στέκονταν, τότε η ευχή θα πραγματοποιούνταν. Στην είσοδο πάνω στην πέτρα ...σημάδια "τα πέταλα του Αγ. Γεωργίου"». Αποτύπωμα πετάλου από το άλογο του Αγίου Γεωργίου πίστευαν ότι υπήρχε και σε βράχο κοντά στα μνήματα των Φαράσων.[7] Και εδώ θεωρήθηκε ότι υπήρχε άγνωστη εκκλησία για να δικαιολογηθεί η γενικά αποδεκτή ιερότητα του τόπου. Στο Ανδρονίκειο «είχαν δύο Αϊ-Γιώργηδες, το Κιουτσούκ (= μικρό) και το Μπουγιούκ (= μεγάλο). Το μικρό ήταν κοντά στο χωριό (1/4), μικρό κτιστό δωμάτιο και είχε μέσα ένα καντήλι. Ο Μπουγιούκ Αϊ-Γιώργης ήταν εκκλησία μέσα σε βράχο. Ήταν μια τρύπα στο βράχο και μέσα ήταν σκαμμένος ο βράχος και είχε δύο σαν κάμαρες. Η πιο μικρή θεωρείτο το ιερό, δεν είχε ούτε σταυρό, καντήλι, εικόνα...».[8] Άλλος πληροφορητής του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών αναφέρει ότι οι Αϊ-Γιώργηδες στο Ανδρονίκειο «έγιναν γύρω στα 1890».[9] Η εμπλοκή του Αγίου Γεωργίου στις τελευταίες περιπτώσεις ίσως δεν είναι τυχαία, αφού πρόκειται για έναν κατ' εξοχήν καππαδοκικό Άγιο, ο οποίος συνέδεε τη χριστιανική λατρεία με την παλαιότερη ειδωλολατρική παράδοση της λατρείας των φυσικών δυνάμεων. Η εύπλαστη μορφή του Αγίου τού είχε επιτρέψει να κερδίσει ή να διατηρήσει μια θέση και στις λατρευτικές συνήθειες πολλών μουσουλμάνων.

Στο γειτονικό στη Συνασό Προκόπιο (Ουργκιούπ) απέδιδαν την «ονομασία [της πόλης] από τον Άγιο Προκόπιο. Έλεγαν πως αυτός είχε μια αδελφή Ελένη που είχε ως κατοικία το βουνό Εγερίμ. Οι κάτοικοι το έλεγαν για χάρη της "Έλενα ταγί". Στην κορυφή του βουνού σκαλισμένο μέσα στο βράχο το κελλί της, το είχαν σαν είδος παρεκκλησίου, αν και χωρίς εικόνες ή κάτι που να θυμίζει εκκλησία... Ούτε στο απέναντι βουνό Καγιά-καπού, εκεί που έμενε ο Αϊ-Προκόπης, είχε εκκλησία ή κελλί. Σαν ερείπια παλιού φρουρίου ήταν».[10]

Οι περιπτώσεις αυτές όπου η χριστιανική λατρεία εστιαζόταν σε έναν μονόλιθο ή σε ένα όρος δεν ήταν μοναδικές, η σημασία τους όμως για τις λατρευτικές συνήθειες στην επαρχία Καισαρείας κατανοείται καλύτερα αν συσχετισθούν με τις ακόμα περισσότερες περιπτώσεις όπου στο κέντρο των λατρευτικών πρακτικών ή και αποκλειστικό τους αντικείμενο ήταν ένας λίθος. Ας αναφερθούν μερικές:

«Εις ένα δε λόφον του Σκορδίσκου όρους κείται χωρίον Ταξιάρχης παρανωμασθέν εκ του πλησίον αυτού κειμένου μοναστηρίου των Ταξιαρχών. Το μοναστήριον τούτο τουρκιστί λέγεται Γιανάρ τας, διά τινα

7 Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, φάκελος 145 Νεβσεχίρ, μαρτυρία Κατ. Τρανοπούλου. Για τα Φάρασα βλ. Δ. Λουκόπουλος – Δ. Πετρόπουλος, *Η λαϊκή λατρεία των Φαράσων*, Αθήνα 1949, σ. 106.

8 Στο ίδιο, φάκελος 58, μαρτυρία Ευανθίας Σκεντέρογλου.

9 Ό.π., μαρτυρία Σ. Αποστολίδη.

10 Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, φάκελος 313, μαρτυρία Ελισάβετ Ισαακίδου.

διαφανή λίθον, όστις είναι άνωθεν του ιερού βήματος, και φαίνεται έσωθεν φλογώδης κροκκοειδής, όταν προσβληθή υπό του Ηλίου...».[11] Το μοναστήρι των Ταξιαρχών ή του Γιανάρ Τας ήταν ένα από τα δύο περιφερειακής εμβέλειας μοναστήρια της μητροπόλεως Καισαρείας, τα οποία συγκέντρωναν δωρεές απ' όλην την επαρχία, ακόμα και από πιστούς που βρίσκονταν πέρα από τα όρια αυτής. Εάν για το άλλο μοναστήρι, εκείνο του Ιωάννου Προδρόμου στα Φλαβιανά ή Ζινδζίντερε, η εκεί παρουσία του μητροπολίτη Καισαρείας και η λειτουργία σχολής αποτελούσαν τους κύριους συντελεστές της ακτινοβολίας του, η φήμη της μονής των Ταξιαρχών οικοδομήθηκε πάνω στην ιδιαίτερη κόκκινη πέτρα του ιερού του. Τοποθετημένη σε καίριο σημείο της σκηνής της Θείας Λειτουργίας, η κόκκινη πέτρα είχε γίνει και εκείνη αντικείμενο της λατρείας των πιστών. Προσπαθώντας να δώσει μια ιστορική εξήγηση της δογματικά παράδοξης κατάστασης ο τοπικός λόγιος Αναστάσιος Λεβίδης, μεταφέροντας ίσως την τοπική προφορική παράδοση, ισχυριζόταν το 1899 ότι η Αγία Ελένη επιστρέφοντας από τα Ιεροσόλυμα «ευρίσκει μεταξύ θάμνων λίθον κατοπτρίτην χρώματος ερυθρού... τίθησι τον ευρεθέντα λίθον εις τον θόλον της εκκλησίας». Η πρωτοβουλία αυτή της αγίας υποτίθεται ότι καθιέρωσε την πέτρα και νομιμοποιούσε την πράξη αυτών που, μετά από εκατονταετίες, στις αρχές του 19ου αιώνα ανέγειραν πάνω στα ερείπια νέα εκκλησία και τοποθέτησαν την πέτρα στον τοίχο του ιερού: «Τμήμα δε του συντριβέντος κατοπτρίτου λίθου ευρεθέν ετέθη εις τον τοίχον του Ιερού, και εκ του πορφυρού τούτου λίθου, του φαινομένου ως πεπυρακτωμένου σιδήρου εκλήθη η Μονή παρά τοις τουρκοφώνοις "Γιανάρ τας Μοναστηρή" ήτοι μονή του καιομένου λίθου».[12] Η λατρεία αυτή θυμίζει τη λατρεία αλαβάστρινου λίθου σε σχήμα σταυρού που ήταν εντοιχισμένος σε αρμενική εκκλησία της Αγκύρας για την οποία η παλαιότερη μαρτυρία, αυτή του Schiltberger, ανάγεται στον 15ο αιώνα.[13]

Αν η περίπτωση της πέτρας της μονής των Ταξιαρχών είναι η πιο γνωστή περίπτωση λίθου που ενεπλάκη στη λατρευτική πράξη των ορθοδόξων χριστιανών στην περιοχή της μητροπόλεως Καισαρείας, δεν ήταν εντούτοις και η μοναδική. Στις μαρτυρίες των προσφύγων και ανταλλαξίμων από τη Μικρά Ασία που έχει συλλέξει το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών στην Αθήνα διασώζονται δύο ανάλογες περιπτώσεις που αφορούν ορθόδοξους και Αρμένιους της περιοχής της Καισαρείας. Σύμφωνα με έναν πληροφορητή, η μαρτυρία του οποίου επιβεβαιώνεται και από άλλους, «έξω από την Καισάρεια κοντά στη θέση του Ελληνικού νεκροταφείου ήτανε κάτι χαλάσματα, που τα λέγαμε Εκκλησία της Παναγίας. Φαινότανε καθαρά θεμέλια από χτίριο παλιό. Αυτά τα χαλάσματα πέφτουνε ακριβώς ανάμεσα στο ελληνικό νεκροταφείο και στο αρμενικό. Ήταν μάλιστα και δυο όρθιες πέτρες στη μεριά αυτή, η μία πλάι στην άλλη. Οι Αρμεναίοι λέγανε πως η μια ήταν δική τους και τη λέγανε Ασου-

11 Νικόλαος Ρίζος, *Καππαδοκικά*, Κωνσταντινούπολη 1856, σ. 79.

12 Αναστάσιος Λεβίδης, *Αι εν μονολίθοις μοναί της Καππαδοκίας και Λυκαονίας*, Κωνσταντινούπολη 1899, σ. 87.

13 Frederick W. Hasluck, *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των Σουλτάνων*, Αθήνα 2004, τόμ. 1, σ. 277.

αζίν και οι Έλληνες λέγανε δική τους την άλλη. Κανένα γιόρτασμα δεν κάνανε στη θέση αυτή, μονάχα σαν πέθαινε κανένας και τον πήγαιναν να τον θάψουν, σταματούσαν στην πέτρα αυτή κι ακουμπούσαν πάνω σ' αυτή το νεκρό. Κάνανε και μια δέηση. Ύστερα τον σηκώνανε και πήγαιναν να τον θάψουν. Το ίδιο κάνανε και οι Αρμεναίοι για το δικό τους νεκρό. Αυτή τη συνήθεια τη βρήκαμε από τους παλιούς και την κρατήσαμε ώς την Ανταλλαγή. Γιατί όμως την κάναμε δεν ξέρω».

Οι ίδιοι πληροφορητές αναφέρουν την τοποθεσία Ντελικλή τας, δέκα λεπτά δρόμο έξω από την Καισάρεια στο δρόμο προς Μουταλάσκη. Εκεί, ανάμεσα σε ερείπια που ταυτίζονταν με ναό του αγίου Μερκουρίου, «ήταν μια πέτρα που είχε μια μικρή τρύπα. Από εκεί μέσα περνούσαν τα άρρωστα παιδιά. Από κείνη τη στιγμή ή θα γίνονταν αμέσως καλά ή θα πέθαιναν».[14] Μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι Ρωμιοί και Αρμένιοι είχαν μεταφέρει από τις μικρασιατικές πατρίδες τους το ανάλογο έθιμο που ετηρείτο στο ναό του Ταξιάρχη του Γαλατά στην Πόλη. Εκεί «"τετρυπημένος λίθος" στεγασμένος σε ιδιαίτερο ξύλινο κτίσμα στο προαύλιο της εκκλησίας, η "Ζουρόπετρα του Αρχιστρατήγου" ή και κοινώς "ζουλόπετρα", στόμιο ίσως παλαιού πηγαδιού, λειότατο από το σύρσιμο χιλιάδων πιστών, αποτελούσε προσκύνημα όχι μόνον των Ρωμιών της Πόλης, αλλά και των Αρμεναίων και Τούρκων, που έσπευδαν από όλα τα μέρη της Πόλης να "περάσουν μέσα απ' τη ζουλόπετρα", που είχε κατά παράδοσιν θεραπευτικές ιδιότητες και ενάντια του πυρετού. Εισόδημα επομένως σημαντικό του ναού αποτελούσε η φημιζόμενη ζουλόπετρα». «Ήτο δ' αύτη», περιγράφει ο Γεδεών, «μέγα μάρμαρον, έχον οπήν, δι' ης ηδύνατο να διέλθη παιδίον ενός ή δύο, ή τριών ετών· διεβίβαζον διά της οπής ισχνά, καχεκτικά, ζουριάρικα παιδιά προς θεραπείαν. Παρίστατο συνήθως ο εφημέριος του ναού προς ανάγνωσιν ευχής, ως εις άλλα προσκυνήματα προς επιτέλεσιν αγιασμού».[15] Στα Φάρασα, άρρωστα και μη παιδιά δεν περνούσαν μέσα από τρύπα βράχου αλλά μεγάλου δένδρου.[16]

Οι δυτικοί περιηγητές που από τις αρχές του 19ου αιώνα διέτρεχαν όλο και πιο συχνά την οθωμανική Μικρά Ασία σημείωναν τις ιδιαίτερες λατρευτικές συνήθειες των ντόπιων χριστιανών. Για τους προτεστάντες μισιονάριους οι συνήθειες αυτές συνιστούσαν μια επιπλέον απόδειξη της παραφθοράς της χριστιανικής πίστης των ντόπιων, η οποία στη δική τους αντίληψη καθιστούσε τους χριστιανούς της οθωμανικής Ανατολής νόμιμο στόχο των προσηλυτιστικών τους δραστηριοτήτων. Στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα αυτές και άλλες λατρευτικές ιδιαιτερότη-

14 Αρχείο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, φάκελος Καισάρεια 45β, Εκκλησίες, μαρτυρίες Θωμά Μίλκογλου, Ευστάθιου Μεταξά, Δ. Κοστένογλου. Για την πέτρα του νεκροταφείου βλ. και το λήμμα «Καισάρεια» στη *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, εκδ. Πυρσός. Πληροφορίες για την πέτρα αυτήν και μια ανάλογη στο Έβερεκ καταγράφει και ο Hasluck, ό.π., σ. 278.

15 Ακύλας Μήλλας, *Σφραγίδες Κωνσταντινουπόλεως*, Έκδοση Συλλόγου Ιστορικής και Λαογραφικής Έρευνας «Η Μνημοσύνη», Αθήνα 1996, σ. 161. Το παράθεμα του Γεδεών από το Μανουήλ Γεδεών, *Αποσημειώματα Χρονογράφου*, Αθήνα 1932, σ. 283-284.

16 Λουκόπουλος – Πετρόπουλος, ό.π., σ. 105.

τες των ντόπιων χριστιανών και μουσουλμάνων αντιμετωπίζονταν σαν ενδείξεις της «ανάμειξης των φυλών» σε αυτήν την περιοχή στο πλαίσιο ποικίλων σεναρίων για την τύχη της καταρρέουσας οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ο William Mitchell Ramsay υποστήριζε ότι λατρευτικά έθιμα των σύγχρονών του μουσουλμάνων και χριστιανών της Μικράς Ασίας που θύμιζαν ανάλογες πρακτικές της εποχής της ειδωλολατρίας αποτελούσαν επιβιώσεις εκείνης της εποχής και αποδείκνυαν τη βαθιά πολιτισμική συνέχεια των μικρασιατικών πληθυσμών κάτω από την επίφαση των διαφορετικών θρησκειών.[17] Οι απόψεις του Ramsay διατυπώθηκαν παράλληλα με την περιγραφική, λαογραφική προσέγγιση του ζητήματος της συνέχειας των λατρευτικών πρακτικών, συνέχεια που για τους έλληνες συγγραφείς πρόσφερε σημαντικά επιχειρήματα στη θέση της συνέχειας του ελληνισμού.[18]

Η κριτική αντιμετώπιση των θέσεων του Ramsay αποτέλεσε την αφετηρία της έρευνας του Frederick Hasluck, η οποία εκδόθηκε, μετά τον πρόωρο θάνατό του, από τη σύζυγό του Margaret Masson Hardie.[19] Η αντιμετώπιση του ζητήματος από τον Hasluck ήταν καθαρά εμπειρική. Θεωρούσε ότι η επιβίωση λατρευτικών πρακτικών («θρησκευτικών παραδόσεων») από τη μια θρησκεία στην άλλη αποτελούσε την εξαίρεση και όχι τον κανόνα. Ο υγιής εμπειρισμός του τον προστάτευε μεν από τις παγίδες του ιστορικισμού και τους αναχρονισμούς, τον εμπόδιζε όμως να δώσει μια συνεκτική ερμηνεία, ακόμα και εκεί όπου διαπίστωνε αναμφισβήτητες συνέχειες. Τη λανθάνουσα ανθρωπολογική ερμηνεία με βάση τις αρχέγονες συμπεριφορές των ανθρώπων απέναντι στις δυνάμεις της φύσης δεν τη διατύπωσε ή δεν πρόλαβε να τη διατυπώσει ρητά στην τελική επεξεργασία του κειμένου που θα έκανε. Μεσολάβησαν πολλές δεκαετίες πριν η θεωρία της συνέχειας αρχίσει να γίνεται ξανά αποδεκτή. Σήμερα τεκμηριώνεται με τη χρήση περισσότερων πηγών της μεσαιωνικής περιόδου, οι πληροφορίες των οποίων αξιοποιούνται σε μια ανθρωπολογική προσέγγιση. Η νέα προσέγγιση αποτυπώνεται σε πολλές από τις συμβολές των δύο τόμων που εκδόθηκαν το 2004 για να τιμηθεί η μνήμη του Frederick Hasluck και της γυναίκας του Margaret Masson Hardie.[20]

Αν θεωρήσουμε ότι υπάρχει συνέχεια μιας τοπικής παράδοσης σε αυτές τις λατρείες της χριστιανικής εποχής, τότε αναμφισβήτητα θα συγκαταλέγαμε στους προγόνους της τη λατρεία του όρους Αργαίου, του υψηλότερου ορεινού όγκου της Μικράς Ασίας, με 3917 μέτρα ύψος. Τα νομίσματα της Καισάρειας της ρωμαϊκής εποχής φέρουν στη μία πλευρά

17 William M. Ramsay, «The permanence of religion at the holy places in western Asia», στο *Pauline and Other Studies in Early Christian History*, Λονδίνο 1906, σ. 163-188.

18 Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1964, α΄ έκδ. 1910.

19 Hasluck, ό.π. Α΄ αγγλική έκδ. *Christianity and Islam under the Sultans*, Οξφόρδη 1929.

20 David Shankland (επιμ.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, Κωνσταντινούπολη 2004, 2 τόμοι.



Εικόνα 4.
Χάλκινο νόμισμα
Καισαρείας επί
Γορδιανού, 238-244 μ.Χ.,
Αθήνα, Νομισματικό
Μουσείο, συλλογή
Ζαρίφη αριθ. 110.

την προτομή τού εκάστοτε αυτοκράτορα και στην άλλη αναπαράσταση του Αργαίου όρους, συχνά πάνω σε βωμό (Εικ. 4).

Η λατρεία του Αργαίου οπωσδήποτε προϋπήρχε της προσάρτησης του βασιλείου της Καππαδοκίας στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία το έτος 17 μ.Χ. Η προβολή του Αργαίου στα νομίσματα της Καισάρειας, όπως μετονομάσθηκαν από τους Ρωμαίους τα Μάζακα, η αρχαία πρωτεύουσα του βασιλείου, σήμαινε ότι ο νέος κυρίαρχος αναλάμβανε κατά τα πολιτικά ήθη της εποχής και τη λατρεία του εθνικού θεού των νέων του υπηκόων. Σε ορισμένα νομίσματα, επί του Αργαίου ίσταται ανθρωπόμορφη θεότητα, που πιθανόν συμβόλιζε το θεό Ήλιο, ενώ σε άλλα η κορυφή περιβάλλεται από ένα ώς τρία άστρα. Η λατρεία των ορέων συνυπήρχε κατά τη ρωμαϊκή εποχή με τη λατρεία των λίθων, «αργών», ακατέργαστων δηλαδή, ή κατεργασμένων σε απλή γεωμετρική μορφή. Λατρεία των ορέων, αργών λίθων, «αγαλμάτων τετραγώνων», στηλών, κώνων κ.λπ. συνυπήρξε επί αιώνες στην αρχαία Ελλάδα και στη Ρώμη με ανθρωπόμορφες αναπαραστάσεις των θεοτήτων. Ο Τίτος Λίβιος παραδίδει ότι στη διάρκεια των καρχηδονιακών πολέμων, σε στιγμή μεγάλου κινδύνου, οι Ρωμαίοι ακολουθώντας συμβουλή της Σίβυλλας και του μαντείου των Δελφών ζήτησαν και έλαβαν από το βασίλειο της Περγάμου έναν μικρό μετεωρίτη λίθο που λατρευόταν στην Πεσσινούντα ως «ένθεος», εγκατοικούμενος από τη «Mater deum Magna Idaea», κατά τον Στράβωνα από τη «μητέρα των θεών», την καλούμενη από τους ντόπιους «Άγγδιστις», και τον τοποθέτησαν στο ναό της Νίκης στον Παλατίνο λόφο, εν αναμονή της ανέγερσης ίδιου ναού. Ο λίθος ήταν τόσο μικρός που κατά την πάνδημη υποδοχή του οι γυναίκες της αριστοκρατίας τον περνούσαν από χέρι σε χέρι.[21] Συχνά λίθοι, ομφαλοί ή βαίτυλοι συμβόλιζαν το όρος-θεό, αλλά προοδευτικά το σύμβολο αυτονομήθηκε σε ιδιαίτερη θεότητα ή σε παρακολούθημα ανθρωπόμορφης θεότητας, όπως συνέβη με τον ήλιο και το όρος, που στους Δελφούς εξελίχθηκαν στον Απόλλωνα και τον ομφαλό. Νόμισμα της Καισάρειας επί Σεπτιμίου Σεβήρου, το οποίο δείχνει το ομοίωμα του Αργαίου να σύρεται από δύο ελέφαντες ίσως να δηλώνει την ύπαρξη ενός ομφαλού ή βαίτυλου που συμβόλιζε το θεϊκό όρος.[22] Η σχέση

21 Titus Livius, βιβλίο XXIX, X, 4-7, XI, 7-8 , XIV, 1-14. βιβλίο XXXVI, XXXVI, 3-5, Στράβων, βιβλίο ΙΒ', 5,3.

22 Βλ. απεικόνιση του νομίσματος στο Stephen Mitchell, *Anatolia. Land, men, and Gods in Asia Minor*, τόμ. 1, *The Celts and the Impact of Roman Rule*, Οξφόρδη 1995, σ. 205 νόμισμα f.

αυτή φαίνεται καθαρότερα στο όνομα -el-gabal (θεός όρος)- της πέτρας που έφερε ο Ελαγάβαλος (Elagabalus) από την Έμεσα της Συρίας στη Ρώμη στις αρχές του 3ου αιώνα μ.Χ. Η κωνική πέτρα εθεωρείτο ότι απεικόνιζε τον ήλιο και έγινε το κέντρο της βραχύβιας στη Ρώμη λατρείας τού Deus Sol Invictus, ο οποίος τοποθετήθηκε από τον Ελαγάβαλο πάνω από τον Δία.[23] Η περιγραφή της λατρείας και του λίθου από τον σύγχρονο συριακής καταγωγής ιστορικό Ηρωδιανό νομίζω ότι δείχνει με σαφήνεια τη σχέση ανάμεσα στις θεότητες και τα σύμβολά τους.[24] Μόνο η κυριαρχία της εξιδανικευμένης αντίληψης της ελληνικής αρχαιότητας που επικράτησε μετά τον 18ο αιώνα μπορεί να δικαιολογήσει την έκπληξη κάποιων σύγχρονων μελετητών.[25] Από αυτήν την άποψη φαίνεται ότι στις αρχές του 20ού αιώνα υπήρχαν αρχαιολόγοι που ήταν καλύτερα προετοιμασμένοι να αντιμετωπίσουν τέτοιες «εκπλήξεις».[26]

Δεν υπάρχει κανένα επιχείρημα που να πείθει ότι η χρήση των ορέων ως τόπων λατρείας και η λατρεία των λίθων δεν επιβίωσαν στη χριστιανική εποχή. Ο χριστιανισμός, που είχε την ευελιξία να οικειοποιηθεί δημοφιλείς θεότητες της περιόδου της ειδωλολατρίας, δεν δυσκολευόταν να οικειοποιηθεί και να ανασηματοδοτήσει συμβολικά τις πιο διαδεδομένες λατρευτικές πρακτικές. Η μεγάλη θεά Μα της Καππαδοκίας επιβίωσε στην πολυσύνθετη μορφή του αγίου Μάμα, στην καθιέρωση του οποίου έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο οι δύο καππαδόκες πατέρες της εκκλησίας, ο Μέγας Βασίλειος και ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός.[27] Αλλά και άλλοι άγιοι του χριστιανισμού που υποτίθεται ότι κατάγονταν από την ίδια περιοχή αποτελούσαν μετεξέλιξη θεοτήτων της περιόδου της ειδωλολατρίας, από τον άγιο Γεώργιο ώς τους λιγότερο γνωστούς Σπεύσιππο, Μελέσσιπο και Ελάσιππο.[28] Την επιβίωση στη χριστιανική εποχή των λατρευτικών πρακτικών της ειδωλολατρίας με αντικείμενο λίθους και όρη μαρτυρά ο βίος ενός τοπικού αγίου της Καρίας τον 9ο αιώνα. Σε περιόδους ξηρασίας οι

23 Alfred Heuss, *Römische Geschichte*, Paderborn, [6]1998, σ. 360.

24 «ιέρωντο δε αυτοί θεώ ηλίω· τούτον γαρ οι επιχώριοι σέβουσι, τη Φοινίκων φωνή, Ελαιαγάβαλον καλούντες. νεώς δε αυτώ μέγιστος κατεσκεύαστο, χρυσώ πολλώ και αργύρω κεκοσμημένος λίθων τε πολυτελεία, θρησκεύεται δε ου μόνον προς των επιχωρίων, αλλά και πάντες οι γειτνιώντες σατράπαι τε και βασιλείς βάρβαροι φιλοτίμως πέμπουσι τω θεώ εκάστου του έτους πολυτελή αναθήματα, άγαλμα μεν ουν, ώσπερ παρ' Έλλησιν ή Ρωμαίοις, ουδέν έστηκε χειροποίητον, θεού φέρον εικόνα· λίθος δε έστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων ες οξύτητα· κωνοειδές αυτώ σχήμα, μέλαινά τε η χροιά. διοπετή τε αυτόν είναι σεμνολογούσιν, εξοχάς τε τινάς βραχείας και τύπους δεικνύουσιν, εικόνα τε ηλίου ανέργαστον είναι θέλουσιν, ούτω βλέποντες». Ηρωδιανός, *Της μετά Μάρκον βασιλείας ιστορίας*, 5.3.4-6, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Χάρβαρντ 1970.

25 «Προκαλεί πάντοτε έκπληξη το ότι σε έναν τόσο ορθολογικό πολιτισμό όπως ο ελληνικός απαντώνται υπολείμματα πανάρχαιων αντιλήψεων, τις οποίες θα τις ανέμενε κανένας περισσότερο σε φυσικούς λαούς ή στους λεγόμενους πρωτόγονους πολιτισμούς». Uta Kron, «Heilige Steine», στο: Heide Froning, Tonio Hölscher, Harald Mielsch, (επιμ.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz, 1992, σ. 56.

26 Ludwig Curtius, *Die antike Herme*, Μόναχο 1903, Marinus Willem de Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Goetter der Griechen*, Leiden 1903.

27 Άννα Μαραβά-Χατζηνικολάου, *Ο Άγιος Μάμας*, Αθήνα 1995, α΄ έκδ. 1953.

28 Henri Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers. Étude hagiographique*, Παρίσι 1905.

κάτοικοι διαφόρων χωριών ανέβαιναν στην κορυφή του όρους Λάτρος για να δεηθούν γύρω από ένα μεγάλο λίθο που ήταν φορέας θαυματουργών δυνάμεων, ανάμεσα στις οποίες και το να φέρει βροχή. Ένας σιδερένιος σταυρός μπηγμένος στη γη δίπλα στο λίθο έδειχνε την οικειοποίηση της λατρείας από τη χριστιανική θρησκεία.[29]

Το πέρασμα αυτών των λατρειών από την περίοδο της ειδωλολατρίας στο χριστιανισμό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι αυτές επιβίωσαν μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα. Ένα επιχείρημα που θα μαχόταν τη θέση της συνέχειας είναι οι συχνές μετακινήσεις των πληθυσμών στη μεσαιωνική Μικρά Ασία και οι νεωτερισμοί στη λατρεία που συνεπάγονταν οι αλλαγές στην εθνοτική σύνθεση των τοπικών πληθυσμών. Ακόμα και σε τόπους όπου μπορούμε να υποθέσουμε με μεγάλη πιθανότητα τη σταθερότητα του τοπικού χριστιανικού πληθυσμού, όπως στη Συνασό που προαναφέρθηκε, και για τον οποίο υπάρχουν μαρτυρίες από τον 13ο αιώνα, ακόμα και εκεί τίποτα δεν θα εμπόδιζε η λατρεία στην κορυφή της Αψηλής Παναγιάς για παράδειγμα να εισάχθηκε για κάποιον άγνωστο σε μας λόγο σε μεταγενέστερη εποχή και να μην ετελείτο από τη μεσαιωνική εποχή. Ο Hasluck αναφέρει την ένταξη στη χριστιανική λατρεία λίθου κοντά στην Πρέβεζα, ο οποίος ανακαλύφθηκε μόλις στα 1867. Η περίπτωση αυτή θυμίζει εκείνη του φλεγόμενου λίθου του Γιανάρ Τας που ανακαλύφθηκε στις αρχές του 19ου αιώνα. Ο ίδιος ο Hasluck όμως αναπαράγει και τη μαρτυρία του 15ου αιώνα για τη λατρεία λίθου σε εκκλησία της Άγκυρας, η οποία διατηρήθηκε μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα.[30]

Κατά τη γνώμη μου δεν έχει σημασία αν στις περιπτώσεις που αναφέρθηκα είχαμε πράγματι την επιβίωση της λατρείας των ίδιων λίθων και ορέων από την αρχαία και τη μεσαιωνική περίοδο ώς τη νεότερη εποχή, αν και αυτό πρέπει επίσης να συνέβαινε. Αυτό που κατά τη γνώμη μου έχει σημασία είναι ότι στην επαρχία της μητρόπολης της Καισάρειας, αν όχι σε όλους τους χριστιανούς του εσωτερικού της Μικράς Ασίας, η αντίληψη ότι διαφορετικοί έστω λίθοι και διαφορετικά σε κάθε περίοδο όρη μπορεί να είναι ιερά αναπαραγόταν με ιδιαίτερη ευκολία και συχνότητα. Η μεγαλύτερη ευκολία και συχνότητα καθιστούν ανεπαρκή ερμηνεία τη διαπίστωση ότι «ο ευλαβής σεβασμός για τους λίθους φαίνεται ότι κατά το πρώιμο στάδιο της θρησκευτικής εξέλιξης αποτελούσε παγκόσμιο φαινόμενο και γι' αυτό έχει αφήσει ίχνη παντού στις μαγικές και λαογραφικές συνήθειες πολιτισμένων λαών».[31] Αυτό που επιβίωσε ήταν η ισχυρή τοπικά παράδοση της μη ανθρωπόμορφης αναπαράστασης της θεότητας. Ο ντόπιος χαρακτήρας της παράδοσης δεν αλλοιώνεται από το γεγονός ότι η επαρχία Καισαρείας γνώρισε κατά τη βυζαντινή και την τουρκική περίοδο πολλές μετακινήσεις πληθυσμών, γιατί η μη ανθρωπόμορφη αναπαράσταση της θεότητας ήταν διαδεδομένη και είχε βαθιές ρίζες σε όλη την Εγγύς Ανατολή, η οποία από αυτήν την άποψη αποτελούσε ένα πολιτιστικό συνεχές. Καππαδόκες, Αρμένιοι και Σύριοι αναμειγνύονταν μεταξύ τους ήδη από την αρχαιότητα, όπως αναφέρει ο Στράβων. Για λόγους γεωγραφικούς και ιστορικούς μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα η επαρχία της μητρόπολης της Καισάρειας εξακολουθούσε να επικοινωνεί περισσότερο με τη Συρία, την Παλαιστίνη, τη Μεσοποταμία και την Κύπρο παρά με τα παράλια του Αιγαίου. Η Εγγύς Ανατολή με τους ιερούς της λίθους έδωσε στα λατινικά τη λέξη baetylus, μεταφορά της σημιτικής bethel. Από τη Συρία προερχόταν ο λίθος τη λατρεία του οποίου θέλησε να επιβάλει στη Ρώμη στις αρχές του 3ου μ.Χ αιώνα ο Ελαγάβαλος. Στις αφηγήσεις δυτικών περιηγητών στην Παλαιστίνη στα τέλη του Μεσαίωνα είναι συχνές οι αναφορές σε λίθους πανω στους οποίους είχαν ξαποστάσει ο Χριστός, η Παναγία ή κάποιο άλλο πρόσωπο της Καινής Διαθήκης. Εάν ένας προσκυνητής αντίκριζε έξω από τη Βηθανία την πέτρα πάνω στην οποία υποτίθεται ότι είχε κάποτε ξαποστάσει ο Χριστός, αυτό του απέφερε «επτά χρόνια [λιγότερα στο καθαρτήριο] και επτά σαρανταριές αφέσεις αμαρτιών».[32] Ο Louis de Rochechouart, επίσκοπος της γαλλικής πόλης Σαιντ, στην αφήγηση του προσκυνήματός του στους Άγιους Τόπους τον 15ο αιώνα σημειώνει μόνο στα Ιεροσόλυμα και στα άμεσα περίχωρά τους δώδεκα κατεργασμένους και αργούς λίθους, εντοιχισμένους σε αψίδες, εγκιβωτισμένους στο δάπεδο, μέσα σε ναούς ή και στην ύπαιθρο, οι οποίοι υποτίθεται ότι συνδέονταν με επεισόδια της Καινής Διαθήκης και επιδεικνύονταν στους προσκυνητές που τους προσκυνούσαν και συχνά προσπαθούσαν να αποσπάσουν θραύσματά τους.[33] Η ιδιαίτερη ευαισθησία αυτών των προσκυνητών για τους ιερούς λίθους μπορεί βέβαια να απηχούσε τις ιδιαίτερες συνθήκες στις πατρίδες τους, γιατί οι ιεροί λίθοι δεν ήταν άγνωστοι στη μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη.

Στο Ισλάμ, η μαύρη πέτρα στη Μέκκα, ο Καάβας, είναι η γνωστότερη περίπτωση επιβίωσης ειδωλολατρικής λατρείας των λίθων. Η αραβική και αργότερα η τουρκική κατάκτηση δεν εμπόδισε την αναπαραγωγή αυτών των λατρευτικών πρακτικών στους κόλπους των χριστιανικών κοινοτήτων. Αντίθετα, ενδεχομένως να τις αναζωογόνησε και από αυτήν την άποψη ίσως να μην αποτελεί απλή σύμπτωση το γεγονός ότι πολλοί ιεροί βράχοι και λίθοι συνδέονται με τον άγιο Γεώργιο που οι χριστιανοί τον ταύτιζαν με το «άγιο» του κορανίου, τον Χιντρ. «Σε πολλά όμως μέρη το όνομα Χιδιρλίκ ("τόπος του") δίνεται σε λόφους ή σε "υψηλούς τόπους", όπου οι χριστιανικές παραδόσεις, αν και όπου υπήρχαν, έχουν εξαφανιστεί» σημείωνε ο Hasluck.[34] Οι λόφοι αυτοί ήταν τόποι προσευχής για την έλευση της βροχής. Ο Hasluck αναπαράγει την πληροφορία παλαιότερου μελετητή για ένα χριστιανικό ανάλογο από την Κύπρο, όπου στην κορυφή του κυπριακού Ολύμπου (Τρόοδος) λιτα-

29 Frank Tombley, «The Christianisation of Rite in Byzantine Anatolia: F.W. Hasluck and Religious Continuity», στο: David Shankland (επιμ.), ό.π., τόμ. 2, σ. 62.
30 Hasluck, ό.π. τόμ. 1, σ. 277, 297 κ.α.
31 Hasluck, ό.π. τόμ. 1, σ. 275-276.
32 Ανώνυμη αφήγηση ενός ταξιδιού στα Ιεροσόλυμα που πραγματοποιήθηκε πιθανόν στα 1486, Danielle Regnier-Bohler (επιμ.), *Croisades et pelerinages. Recits, chroniques et voyages en terre sainte XIIe - XVIe siecle*, Παρίσι 1997, σ. 1198.
33 Ό.π., σ. 1137-1151.
34 Hasluck, ό.π. τόμ. 1, σ. 437.

νευόταν ένας ιερός λίθος για την έλευση της βροχής.[35] Αν η πληροφορία είναι ορθή, για κάποιους αιώνες στην κορυφή του όρους Τρόοδος ο χριστιανισμός με την εικόνα της Παναγιάς του Κύκκου και η ειδωλολατρία σε δύο φάσεις, με τον ιερό λίθο και το ίδιο το βουνό, συμβίωναν αρμονικά.

Όταν κατά τους τελευταίους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας οι ορθόδοξοι χριστιανοί της επαρχίας της μητρόπολης Καισαρείας εκλάμβαναν λαξευμένους χώρους σαν εκκλησίες και θεωρούσαν ιερούς λόφους, βράχους και λίθους, συνέχιζαν μια παράδοση με βαθιές ρίζες και ευρύτατα εξαπλωμένη στην Εγγύς Ανατολή. Η συνέχιση της παράδοσης προέκυπτε αβίαστα από τη στιγμή που πολυάριθμες λαξευμένες σε βράχους εκκλησίες διατηρούνταν μέσα στους οικισμούς τους και στη γειτονική ύπαιθρο. Σε αρκετές από αυτές εξακολουθούσαν να τελούν τη Θεία Λειτουργία. Ο προσδιορισμός Αψηλή για το βουνό της Παναγιάς στη Συνασό συσχέτιζε αυτόν το χώρο λατρείας με τη λαξευτή βυζαντινή εκκλησία της Καράς, που βρισκόταν στους αγρούς στους πρόποδες του λόφου και στην οποία εξακολουθούσε η χριστιανική λατρεία.

Οι λαξευτές βυζαντινές εκκλησίες της επαρχίας Καισαρείας συγκροτούν έναν κεντρικό τόπο στο χώρο και το χρόνο της ανατολικής παράδοσης λατρείας των λίθων και των ορέων που αναφέραμε. Η λάξευσή τους εντάσσεται σε μια μακραίωνη παράδοση τρωγλοδυτικών καταφυγίων και κατοικιών στην αρχαία Καππαδοκία, η οποία υποτίθεται ότι έγινε επίκαιρη την εποχή της ανασφάλειας που προκαλούσαν οι αραβικές επιδρομές του 7ου και 8ου αιώνα. Η θεωρία αυτή των λαξευτών μοναστηριών και εκκλησιών ως καταφυγίων αντιφάσκει με το γεγονός ότι οι περισσότερες από αυτές χρονολογούνται στην περίοδο από τα τέλη του 9ου ώς τα τέλη του 11ου αιώνα, όταν η Καππαδοκία έπαυσε να αποτελεί συνοριακή περιοχή και απολάμβανε σύμφωνα με τους ίδιους συγγραφείς σχετική ασφάλεια. Όταν οι Φωκάδες πρωτοστάτησαν στη λάξευση εκκλησιών στα Κόραμα (Goereme) και στο Cavusin, ο Νικηφόρος Φωκάς, που αναφέρεται ανάμεσα στους κτήτορες, είχε μεταφέρει τον πόλεμο από την άλλη πλευρά του Ταύρου και η Καππαδοκία ανήκε στα μετόπισθεν, τα οποία ήσαν τόσο ασφαλή, ώστε να φιλοξενήσουν την αυτοκράτειρα Θεοφανώ και τους γιους της.[36]

Με εμφανή την ανεπάρκεια της ερμηνείας μέσω του επιχειρήματος της ασφάλειας, οι λόγοι της ίδρυσης των λαξευτών εκκλησιών πρέπει να αναζητηθούν σε άλλους κοινωνικούς και δογματικούς παράγοντες. Η αρχή της περιόδου του πολλαπλασιασμού των σωζόμενων λαξευτών ακολουθεί την αποκατάσταση των εικόνων και ο ανεικονικός διάκοσμος μερικών εκκλησιών προκάλεσε συζητήσεις κατά πόσον αποτελεί επιβίωση παλαιότερων ανεικονικών τρόπων διακόσμησης των εκκλησιών, κατάλοιπο της εποχής της Εικονομαχίας, ή συνιστά ένδειξη πίστης στην εικονομαχική τάση.[37] Σήμερα δεν υπάρχει βεβαιότητα για

35 Ό.π., υποσημ. 157, σ. 325.

36 Catherine Jolivet-Levy, *La Cappadoce medievale, images et spiritualité*, Παρίσι 2001, σ. 15-18, 70-72.

37 Συζήτηση των εναλλακτικών ερμηνευτικών προτάσεων από τον Demetrios I.

τη σημασία του ανεικονικού διακόσμου που σώζεται σε μερικές λαξευτές εκκλησίες.[38] Δεν αντιμετωπίσθηκε όμως το ενδεχόμενο η ίδια η λάξευση των μονολιθικών κώνων να σχετίζεται με την Εικονομαχία. Πολύ πρόσφατα υποστηρίχθηκε με πειστικότητα ότι το εικονογραφικό πρόγραμμα της εκκλησίας ενός λαξευτού μοναστηριού στα Κόραμα (Karanlik Kilise) στόχευε να προβάλει το δόγμα για τις δύο φύσεις του Χριστού σε ένα εκκλησίασμα που το αποτελούσαν μονοφυσίτες χριστιανοί αρμενικής ή συριακής καταγωγής που η πολιτική των αυτοκρατόρων τούς είχε εγκαταστήσει στην Καππαδοκία.[39] Ανεξάρτητα όμως από τους συγκεκριμένους εποικισμούς, ο πληθυσμός της Καππαδοκίας δεν υπήρξε ποτέ ομοιογενής και ήταν πολιτισμικά διαφοροποιημένος. Η αλληλογραφία του Μεγάλου Βασιλείου μαρτυρά τη δυσκολία των εξελληνισμένων πόλεων να επεκτείνουν την ακτινοβολία τους στην προσκολλημένη στις «βάρβαρες» γλωσσικές και πολιτισμικές παραδόσεις της ύπαιθρο. Μαγουσαίοι, υψιστάριοι, μοντανιστές ήταν ορισμένες από τις τοπικές θρησκείες ή αιρέσεις στη βάση των οποίων βρίσκονταν συχνά εθνοτικές διαφοροποιήσεις. Με την παρακμή του τύπου των πόλεων της αρχαιότητας μετά τον 7ο αιώνα, η δυσκολία επιβολής της επίσημης κουλτούρας στην ύπαιθρο πρέπει να μεγάλωσε. Παράλληλα με την ενίσχυση του δημογραφικού, οικονομικού και πολιτικού ειδικού βάρους της υπαίθρου, η πολιτική εξουσία και η εκκλησία δεν μπορούσαν πλέον να αγνοούν τις πολιτισμικές και δογματικές ιδιαιτερότητες του αγροτικού πληθυσμού. Όπως και σε άλλα μέρη της αυτοκρατορίας, οι ιεραποστολικές προσπάθειες που αναλήφθηκαν στόχευαν όχι μόνο τους νεήλυδες, αλλά και στις ανορθόδοξες παραδόσεις των ντόπιων πληθυσμών. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να θεωρήσουμε ότι η πεποίθηση για την ιερότητα των λίθων και των ορέων ήταν στο μεσαίωνα λιγότερο ισχυρή ανάμεσα στον αγροτικό πληθυσμό της Καππαδοκίας από ό,τι κατά τους ύστερους αιώνες της τουρκικής κυριαρχίας. Ο θρησκευτικός σεβασμός για τις μη ανθρωπομορφικές αναπαραστάσεις του θείου πρέπει να κρινόταν ιδιαίτερα ύποπτος από την εκκλησία μετά το τέλος της Εικονομαχίας. Ίσως οι άτεχνες λαϊκές ανεικονικές παραστάσεις που σχεδίαζαν οι ντόπιοι λατόμοι πάνω στις επιφάνειες των λαξευτών εκκλησιών πριν αυτές καλυφθούν από τις σύμφωνες με το ορθόδοξο δόγμα τοιχογραφίες, και οι οποίες αποκαλύπτονται σήμερα με τη φθορά των τοιχογραφιών από τους ανθρώπους και το χρόνο, να απηχούσαν αυτήν την αντίσταση των «εικονομάχων». Σε αυτό το κλίμα, με τη λάξευση των μονολίθων και την εικονογράφησή τους, η εκκλησία οικειοποιείτο και υπέτασσε στο ορθόδοξο δόγμα τόπους που ήταν ήδη ιεροί στο πλαίσιο άλλων θρησκευτικών αντιλήψεων. Μια διαδικασία

Pallas, « Eine Anikonische Lineare Wanddekoration auf der Insel Ikaria. Zur Tradition der bilderlosen Kirchenausstattung», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23 (1973) 271-314.

38 Jolivet-Levy, ό.π., σ. 38-39.

39 Antonios Tsakalos, *Le monastère rupestre de Karanlik Kilise. Monacisme, Art et Patronage en Cappadoce Byzantine* (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Paris I, 2006, τόμ. 1, σ. 355-359, 446-449.

που συνεχιζόταν ώς τον ύστερο 19ο αιώνα με την ίδρυση πετρόκτιστων παρεκκλησίων κοντά σε ιερούς βράχους. Ο τοπικός λόγιος Αναστάσιος Λεβίδης, προφανώς ευαίσθητος στις αποχρώσεις της ντόπιας λατρείας, υποστήριζε με τα γλωσσολογικά επιχειρήματα που ήταν του συρμού στο γύρισμα του 19ου προς τον 20ό αιώνα ότι η ρίζα «κόρε» ή «κόρα» που περιείχετο στα τοπωνύμια πολλών τοποθεσιών με λαξευτές εκκλησίες και μοναστήρια πρέπει να σήμαινε «ιερός» στα αρχαία καππαδοκικά.[40]

40 «... άξιον δε παρατηρήσεως ότι όπου ή εν τοις κοιλάσιν, ή φάραγξιν, ή εν ταις λόχμαις ευρίσκονται κελλία λελατομημένα, τάφοι λελατομημένοι, εκκλησίαι λελατομημέναι ή εις βράχους ή εις μοσύνους, οι τόποι ούτοι καλούνται Κόρε, Κόρεμε, Κέρεμε και Κόραμι· οίον ...δύο αρχαίαι πόλεις της Καππαδοκίας η Δακόρα και η Σαδακόρα εμπεριέχουσι την αυτήν λέξιν, συμπαιρένω ότι η λέξις: Κόρε, ή Κόρα, εξ ης αι λοιπαί κατά τοπικήν προφοράν εγένεντο, εστί λέξις Καππαδοκική, σημαίνουσα τόπον ιερόν ή αφιερωμένον τω Θεώ, ή Μοναστήριον». Λεβίδης, ό.π., σ. 21.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Από την κλασική στην όψιμη αρχαιότητα

Νικόλας Φαράκλας

Η δαιμονική επιφάνεια και τα υβριδικά αγάλματα

Στην παραλία της Μαλεσίνας, ακριβώς δίπλα στη θάλασσα βρίσκεται ένας χαμηλός λόφος ύψους μόλις τεσσάρων μέτρων σήμερα (ίσως στα αρχαία χρόνια να ήταν κάπως ψηλότερος) που καταλαμβάνεται από τα κατάλοιπα της λεγόμενης «ακρόπολης» των Αλών. Πρόκειται για οχυρωμένο χώρο που περιλάμβανε οικίες, άλλα κτήρια και ένα ιερό για το οποίο συνάγεται από επιγραφική μαρτυρία ότι ανήκε στην Αθηνά *πολιούχο*.[1] Στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε με το διοικητικό, λατρευτικό και οικιστικό κέντρο μιας μικρής πόλης των Ανατολικών Λοκρών, τις Αλές, που σε κάποια στιγμή, μάλλον μέσα στον 4ο αιώνα π.Χ., μαζί με τη γειτονική της Λάρυμνα, την ανατολικότερη λοκρική πόλη, έγιναν βοιωτικές, μέλη δηλαδή του Κοινού των Βοιωτών.

Η θέση είναι γνωστή στα νεότερα χρόνια με το όνομα Θεολόγος, από την εκεί ύπαρξη μικρής εκκλησίας αφιερωμένης στον Άγιο Ιωάννη τον Θεολόγο και ανασκάφηκε από τους Αμερικανούς ανάμεσα στα 1911 και τα 1931, με πολλές διακοπές.[2] Είναι περισσότερο γνωστή για τα ευρήματα των Προϊστορικών χρόνων. Το ιερό της Αθηνάς βρισκόταν στο μέσο της δυτικής πλευράς του οχυρωμένου χώρου, αμέσως μέσα από το τείχος. Στο ανατολικό άκρο του ιερού αποκαλύφθηκε ένας μακρόστενος βωμός, και στα δυτικά του, όχι όμως ακριβώς στην προέκταση του στενού του άξονα, βρέθηκαν τα κατεστραμμένα κατάλοιπα ορθογώνιου κτίσματος που ασφαλώς προέρχονται από τον πρώτο ναό. Ο δικός του μακρός άξονας ανταποκρίνεται ακριβέστερα στην ανατολική-δυτική κατεύθυνση. Στα ανατολικά του σώθηκε το κατώφλι της θύρας εισόδου (ή ίσως ο ένας μόνο από τους δύο αρχικούς λίθους του κατωφλιού), ενώ με βεβαιότητα εντοπίστηκε και η βορειοδυτική γωνιά του κτηρίου. Μέσα στον σηκό, του οποίου το πλάτος δεν διαπιστώνεται με ακρίβεια, αλλά οπωσδήποτε όχι πάνω στον κεντρικό του άξονα, όπου και αν βρισκόταν αυτός, και πιο

1 Hetty Goldman, «The Acropolis of Halae», *Hesperia* 9 (1940) 385, 455.

2 A. L. Walker – Hetty Goldman, «Report on Excavations at Halae of Locris», *American Journal of Archaeology* 19 (1915) 418-437. Goldman, «The Acropolis of Halae», ό.π., σ. 381-514. Hetty Goldman – Frances Jones, «Terracottas from the Necropolis of Halae», *Hesperia* 11 (1942) 365-421.

κοντά στον δυτικό τοίχο από όσο στον τοίχο εισόδου, όπως λέει η ανασκαφέας, τέσσερις λεπτές πλάκες είχαν τοποθετηθεί σε γωνία, για να διαμορφώσουν (τετράπλευρη) υποδοχή, μέσα στην οποία υπήρχε στερεωμένος με μολύβι λίθος, με σπασμένο το πάνω μέρος, ελαφρά ακανόνιστος στο σχήμα (δηλαδή την τομή) τετράπλευρος, καμπύλος στη μια πλευρά.[3] Οι πλευρές της υποδοχής αυτής και του λίθου δεν είναι παράλληλες με τους άξονες του κτίσματος και από την είσοδο ήταν ορατή η καμπύλη ανατολική πλευρά και εν μέρει η βόρεια του λίθου, όπως δείχνει το δημοσιευμένο σχέδιο και η αντίστοιχη φωτογραφία. Η ανασκαφέας σωστά συνεπέρανε ότι πρόκειται για το κάτω μέρος του λατρευτικού «αγάλματος». (Πιθανώς θα ήταν πιο σωστό να το ονομάσουμε λατρευτικό αντικείμενο.) Όλος ο χώρος μέσα στον σηκό εμφάνιζε στα χώματα διάφορα χρώματα που συνάγεται πως προέρχονταν από τα βαμμένα εσωτερικά επιχρίσματα της πλίνθινης ανωδομής. Ίχνη από ίδια χρώματα άλλωστε σώζονταν και στην εσωτερική επιφάνεια των λίθων που σχημάτιζαν το κατώτερο μέρος των τοίχων.

Όπως και πάλι σημειώνει η ανασκαφέας (στο ίδιο), δίπλα στη βάση και μέσα στα χώματα με τα ίδια χρώματα βρέθηκε μια «περίεργη» πέτρα. Παρατήρησε ότι δεν μπορεί να θεωρηθεί οικοδομική και ότι, μολονότι δεν πρόκειται για κανονική ερμαϊκή στήλη, αφού λείπουν οι τένοντες στα πλάγια και τα γεννητικά όργανα εμπρός, πάντως είναι «a hermlike stone», που μπορεί να στεφόταν από χαμένο σήμερα κεφάλι. Ήταν ελλιπής πάνω και κάτω και έσωζε μικρό τμήμα προεξοχής ψηλά στα «δεξιά». Σημείωσε, ακόμη, ότι θα ήταν ελκυστικό να τοποθετήσουμε τον λίθο στη διπλανή βάση, όχι μόνο εξαιτίας της θέσης, και των λοιπών στοιχείων της εύρεσης, αλλά και εξαιτίας της διατομής του μολυβδοχοημένου τμήματος με αποστρογγυλωμένες τις μπροστινές ακμές, που είναι η ίδια με εκείνη του κορμού του μνημείου. Παρατηρεί, όμως, ότι οι διαστάσεις των δύο κομματιών δεν συνηγορούν σε τέτοια αποκατάσταση και διέφεραν τόσο πολύ στο πάχος, ώστε σε τέτοια περίπτωση «θα έπρεπε κανείς να υποθέσει ή βαθμιδωτή βάση ή διεύρυνση προς τα κάτω», για τα οποία σημείωσε πως έχουμε παραδείγματα από την αγγειογραφία.

Νομίζω πως θα πρέπει να δεχτούμε ότι τα δύο κομμάτια συνανήκουν. Το τμήμα που σώθηκε μέσα στην υποδοχή ήταν μολυβδοχοημένο, επομένως ήταν ένα είδος πλίνθου και έτσι ερμηνεύεται το γεγονός πως είχε μεγαλύτερο πάχος. Το έξαρμα που παρατηρείται στο ανώτερο σημείο της πλευράς του κορμού μπορεί να ερμηνευτεί ως κατάλοιπο κυματίου, και μια τέτοια ερμηνεία, όπως θα δούμε, υποστηρίζεται και από άλλα δεδομένα. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με ένα λατρευτικό αντικείμενο, το λατρευτικό «άγαλμα» του ναού. Και επρόκειτο για άγαλμα μη παραστατικό. Προτιμώ αυτόν τον όρο από τον συνήθως χρησιμοποιούμενο «ανεικονικό». Ή ίσως για έργο που συνδυάζει μη παραστατικά και παραστατικά στοιχεία, του τύπου δηλαδή που προτείνω να ονομάζουμε «υβριδικά».

Η επισήμανση αυτή μας οδηγεί σε μια μακρά παρέκβαση, πριν επανέλθουμε στην εξέταση των λοιπών λίθινων αρχαϊκών γλυπτών από τον

3 Goldman, «The Acropolis of Halae», ό.π., σ. 399, εικ. 24, 27.

Θεολόγο. Για τους Έλληνες, όπως και για άλλους λαούς, αρχαίους ή νεότερους, τα αντικείμενα διά των οποίων οι άνθρωποι έρχονται σε επικοινωνία με δαιμονικές υποστάσεις, θεούς, δαίμονες ή νεκρούς, μπορούσαν να έχουν τη θεωρούμενη ως μορφή τής καθέκαστα δαιμονικής υπόστασης και επομένως να είναι αγάλματα με τη σημερινή σημασία του όρου, παραστατικά, παραστάσεις της δαιμονικής υπόστασης· μπορούσαν όμως και να μην την έχουν, χωρίς αυτό να έχει επίπτωση στη διαδικασία της επικοινωνίας. Να είναι δηλαδή μη παραστατικά έργα με την έννοια ότι δεν αποδίδουν, δεν παριστούν, δεν «αναπαράγουν» τη μορφή του δαίμονα. Η «θεραπεία» που απευθυνόταν στον δαίμονα, στο τεχνικό, υλικό επίπεδο απευθυνόταν στο αντικείμενο, και αντίστροφα, μέσω αυτού του αντικειμένου μπορούσε ο δαίμων να απευθυνθεί στους θνητούς. Έτσι κάθε λατρευτικό ή επιτύμβιο παραστατικό άγαλμα (ή και ανάγλυφο) ήταν μια *επιφάνεια* του θεού ή του νεκρού, που εμφανιζόταν με την όψη του, με τη θεωρούμενη ως μορφή του, στους θνητούς. Και η μορφή αυτή ήταν ανθρώπινη σχεδόν πάντα. Γιατί, όσο μακριά και να κοιτάξουμε, οι αντιλήψεις των Ελλήνων κυριαρχούνται από την ανθρωπομορφική αρχή. Ο δαίμων έχει μορφή ανθρώπου. Σπάνια μόνο και για ειδικούς λόγους μπορεί να εμφανίζεται και με τη μορφή του ζώου-συμβόλου του.

Ό,τι συμβαίνει με τα μη παραστατικά αντικείμενα, που όμως έχουν μια συγκεκριμένη, κατασκευασμένη μορφή, μπορεί να συμβαίνει και με φυσικά αντικείμενα, τα οποία άλλωστε συνήθως έχουν, ή θεωρείται πως έχουν, αντίστοιχη μορφή. Μόνο που αυτή δεν προέκυψε με ανθρώπινη δράση, αλλά από μόνη της. Είναι δηλαδή έργα μη ανθρώπινα, αλλά πάντως έργα. Στις περιπτώσεις αυτές η μαγική αντίληψη, κατά την οποία το ίδιο το αντικείμενο είναι φορέας δύναμης, μπορεί να παίζει πολύ σημαντικότερο ρόλο, αυτός όμως ο ρόλος φαίνεται συχνά να μην απουσιάζει και από τα κατασκευασμένα αντικείμενα, παραστατικά ή μη, που έχουν την αντίστοιχη λειτουργία. Άλλωστε υπήρχαν και λατρευτικά αντικείμενα που εθεωρούντο μη κατασκευασμένα από ανθρώπους, *διιπετή*, αχειροποίητα. Ήταν όμως, ή θεωρούνταν πως ήταν, παραστατικά.

Θα πρέπει πάντως να θεωρήσουμε ότι έχουμε πραγματικά «επιφάνεια» όταν πάνω στο μη παραστατικό ή και το φυσικό αντικείμενο εμφανίζεται η μορφή, η εικών της δαιμονικής υπόστασης. Την περίπτωση πάλι αυτή θα πρέπει να την διακρίνουμε από εκείνη κατά την οποία στο αντικείμενο προστίθεται παραστατική κόσμηση ή ακόμα και παραστάσεις, αλλά δεν «παρουσιάζεται» η μορφή του δαίμονος, ακόμα και όταν η παράσταση τον εξεικονίζει. Είναι η περίπτωση των επιτύμβιων στηλών (και όχι μόνο) στις οποίες ο νεκρός μπορεί να παριστάνεται μόνος ή μαζί με άλλες μορφές, αλλά δεν παρουσιάζεται στον θεατή, δεν του απευθύνεται, τεχνικά δηλαδή όταν δεν εικονίζεται κατά μέτωπο. Η γνωστότερη ίσως φιλολογικά και για τον γράφοντα τουλάχιστον η πιο συγκλονιστική επιφάνεια αναφέρεται ακριβώς σε νεκρό, έστω και ιδιαίτερα περιφανή. Στους *Πέρσες* του Αισχύλου, μετά από επίμονη και τελετουργική πρόσκληση και επίκληση εκ μέρους του χορού των επιφανών Περσών, ο δαίμων του Δαρείου τέλος εμφανίζεται. Πάνω στο μνήμα του, όπως πρέπει να συμπεράνουμε (στ. 627 κ.ε., 680 κ.ε.).

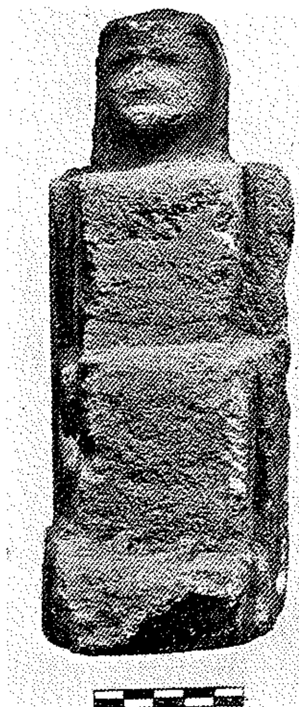
Η ύπαρξη μνημείων όπου ο δαίμων εμφανίζεται στους θνητούς με τον τρόπο αυτόν οδήγησε και αρχαίους και νεότερους ιστορικούς της τέχνης να θεωρήσουν ότι το πέρασμα από το μη παραστατικό ή το φυσικό αντικείμενο, διά μέσου τέτοιων μνημείων, στα «κανονικά» αγάλματα έχει χρονολογικό χαρακτήρα και διαγράφει την πορεία γένεσης και ανάπτυξης της ελληνικής αγαλματοποιίας. Η αναλυτική και κριτική όμως εξέταση των φιλολογικών πληροφοριών και του αρχαιολογικού υλικού κατέδειξε ότι μια τέτοια αντίληψη είναι λανθασμένη και τα μη παραστατικά, τα παραστατικά και τα «μεικτά» μνημεία, τα οποία ακριβώς προτείνω να αποκαλούμε υβριδικά, εμφανίζονται συγχρόνως και παράλληλα σε όλες τις περιόδους του ελληνικού πολιτισμού.[4] Το μόνο που φαίνεται να συμβαίνει είναι ότι, από τα κλασικά χρόνια και μετά, τυποποιούνται και περιορίζονται οι τρόποι σύνδεσης παραστατικού και μη στοιχείου και ίσως και η ποικιλία των μορφών που παίρνει το μη παραστατικό. Αυτό που επίσης συνέβαινε και συμβαίνει είναι ότι οι νεότεροι –και εμείς– δυσκολεύονται να διακρίνουν τα πλήρως παραστατικά έργα από τα μεικτά, όταν αντιμετωπίζουν έργα ελληνικών περιόδων κατά τις οποίες ο εκγεωμετρισμός ήταν τρόπος αντίληψης και επομένως απόδοσης των φυσικών μορφών. Έργα δηλαδή πρώιμα. Παραστατικά και μη μπορούμε να τα ονομάσουμε όμοια καλά «αγάλματα», μολονότι στα αρχαία χρόνια ο όρος είχε ευρύτερη εφαρμογή και στα νεότερα στενότερη. Αγάλματα επομένως θα πρέπει να ονομάζουμε και τα υβριδικά. Και μάλιστα ο όρος ταιριάζει πιο πολύ, επειδή, όπως όλα τα υβρίδια, ως κατηγορία δεν είναι «γόνιμα», αφού τα παραστατικά δεν κατάγονται από αυτά.

Οι μη παραστατικές μορφές που συναντώνται σε έργα τέτοιας χρήσης (μη παραστατικά αγάλματα) είναι πολλές και φαίνεται ότι κανένα στερεομετρικό σχήμα δεν αποκλειόταν καταρχήν από αυτήν. Κυριαρχούν οι πεσσοί, οι στήλες και οι κίονες, όλα με στέψη ή χωρίς, υπάρχουν όμως και χαμηλές πυραμίδες, ψηλές πυραμίδες, που θα έπρεπε να τις ονομάζουμε πόλους, όπως και τους κώνους, και τα δύο συνήθως με αποκομμένη ή αποστρογγυλωμένη την κορυφή, «ομφαλοί», κύβοι, ακόμα ίσως και σφαίρες ή άλλα στερεομετρικά σχήματα με επιφάνειες κυρτές ή κοίλες ή συνδυασμένες με επίπεδες. Τέτοια μη παραστατικά αγάλματα μπορούν να είναι επιτύμβια, λατρευτικά ή και εκείνα στα οποία θα ταίριαζε περισσότερο ο όρος «τέκμαρ», όπως είναι για παράδειγμα οι Αγυιείς, αλλά ασφαλώς και αναθηματικά, αφού αυτά συχνά μπορεί να αναπαράγουν σε γενικές γραμμές –ή να «ερμηνεύουν»– τη μορφή αντίστοιχων λατρευτικών. Τείνουμε συνήθως να προσέχουμε περισσότερο εκείνα τα μη παραστατικά στα οποία κυριαρχεί ο κατακόρυφος άξονας. Είναι αλήθεια ότι αυτά φαίνεται να είναι περισσότερα, αλλά και αντικείμενα στα οποία δεν κυριαρχεί η κατακόρυφη είναι αρκετά συχνά. Η μορφή των πρώτων ταιριάζει περισσότερο στη χρήση τους ως σημάτων, και όχι μόνο επιτύμβιων. Ως στοιχείων που σημαδεύουν τον χώρο και τη χρήση του. Αυτό βέβαια δεν αποκλείει όμοια λειτουργία και για τα άλλα. Ο κυριότερος όμως λόγος της δικής μας τάσης και στάσης νομίζω πως είναι ο βαθύτερος και υφέρπων ανθρωπομορφισμός μας. Φυσικά, μια τάση εν τέλει ανθρωπομορφική υπάρχει –και με τον καιρό φαίνεται να επιδίδει– και στους ίδιους τους δημιουργούς και χρήστες των μη παραστατικών αντικειμένων, αυτά όμως καταρχήν παραμένουν μορφές που δεν καθορίζονται από την ανθρώπινη. Υπάρχουν έτσι πάντα μη παραστατικά έργα στα οποία δεν συναντάται ούτε το ελάχιστο αυτό ανθρωπομορφικό στοιχείο, η προβολή του κατακόρυφου άξονα.

4 A.A. Donohue, *Xoana and the Origin of Greek Sculpture*, Ατλάντα 1988.

Σκοπός μου σε τούτο το κείμενο δεν είναι η συνολική εξέταση και παρουσίαση των μη παραστατικών ή των υβριδικών έργων, αλλά η εκ νέου προσέγγιση των δεύτερων εκκινώντας από τις πιο πάνω αφετηριακές παρατηρήσεις, που ελπίζω ότι θα τα κάνει περισσότερο κατανοητά. Με δυο λόγια υποστηρίζω ότι τα υβριδικά, όπως καθορίστηκαν πιο πάνω, εξεικονίζουν κατά κάποιο τρόπο το θέμα της δαιμονικής επιφάνειας, της εμφάνισης πάνω στο μη παραστατικό τέκμαρ της μορφής του δαίμονος, κανονικά ανθρωπόμορφης, και ενίοτε του ζώου συμβόλου της, συνθέτοντας με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στοιχεία του μη παραστατικού αγάλματος με στοιχεία παραστατικά. Στα πλαίσια αυτής της επιδίωξης βρίσκω πρόσφορο να επανέλθουμε στα λίθινα αρχαϊκά γλυπτά των Αλών, που φαίνεται να ήταν όλα τους αναθηματικά στο ιερό που αναφέραμε, κατά πάσαν πιθανότητα της Αθηνάς Πολιούχου. Πρόκειται για επτά μικρού μεγέθους έργα από πωρόλιθο, θα λέγαμε αμελή και αδέξια, σαφώς επαρχιακού χαρακτήρα. Η καλλιτεχνική τους ποιότητα είναι ασφαλώς πολύ χαμηλή, αλλά ως σύνολο φαίνεται να βοηθούν και στην απάντηση ερωτημάτων σχετικών με το ίδιο το ιερό και, σημαντικότερα, στην κατανόηση της φύσης και της λειτουργίας των υβριδικών έργων:

1. Goldman, «The Acropolis of Halae», ό.π. (σημ. 1), σ. 412, εικ. 54. Αγαλμάτιο ύψους 0,21 μ. πλήρες. Γυναικεία μετωπική μορφή καθιστή σε θρόνο με ψηλό ερεισίνωτο που φτάνει ώς την κορυφή των ώμων και εξέχει εκατέρωθεν του άνω κορμού. Τα πόδια πατούν σε ψηλό υποπόδιο. Η κεφαλή φέρει κάλυμμα που πέφτει κατακόρυφα εκατέρωθεν ώς τους ώμους. Το πρόσωπο βρίσκεται έτσι μέσα σε είδος κόγχης εξέχοντας μόλις λίγο στα πλάγια από την παρυφή του καλύμματος. Η δημοσιεύσασα σημειώνει ότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ημιτελές, αφού δεν έχει υπολειφθεί μάζα από την οποία θα μπορούσαν να λαξευτούν τα χέρια, τα πόδια είναι πάρα πολύ μικρά (πρόκειται για τους άκρους πόδες που προβάλλονται μπρος από το κάτω όριο του ενδύματος πάνω στο υποπόδιο), τα χαρακτηριστικά, όπως τα μάτια και το στόμα, αποδίδονται με άμορφα βυθίσματα, η μύτη με επίσης άμορφη προεξοχή, το σώμα διαμορφώνεται με τετράγωνες μάζες. Επισημαίνουμε ακόμα ότι ο άνω κορμός έχει αποδοθεί ως τετράπλευρος ορθογώνιος όγκος με σαφείς ακμές, το ίδιο και το κάτω μέρος με τελείως οριζόντια θέση του τμήματος που αντιστοιχεί στους μηρούς και κατακόρυφη εκείνου που αντιστοιχεί στις κνήμες. Η προβολή των μηρών είναι πολύ μικρή. Τα ανασκαφικά δεδομένα δείχνουν ότι πρόκειται για έργο της πρώτης περιόδου του ιερού, ότι δηλαδή κατασκευάστηκε στα αρχαϊκά χρόνια.



Εικόνα 1


Εικόνα 2α


Εικόνα 2β

2. Goldman, ό.π., σ. 414, εικ. 55 και 56. Αγαλμάτιο ελλιπές από τη μέση και κάτω. Όπως σημειώνει η δημοσιεύουσα, πρόκειται για όρθια γυναικεία μορφή με τα χέρια φερόμενα προς τα κάτω, προσκολλημένα στις πλευρές. Φορούσε πέπλο (η δημοσιεύουσα γράφει «χιτώνα») ζωσμένο και με απόπτυγμα που φτάνει πιο ψηλά από τη ζώνη, και από μέσα χιτώνα που διαμορφώνει στους ώμους χειρίδες. Δεν αποδίδονται πτυχές. Στο κρανίο υπάρχει ταινία που τονιζόταν με ερυθρό χρώμα. Στις μόνες φωτογραφίες που υπάρχουν φαίνεται ότι δεν πρόκειται για ταινία, αλλά για ημισφαιρικό κάλυμμα της κεφαλής με διαπλασμένο χείλος, κάτι σαν κράνος. Η κόμη διαμορφώνεται κάτω από αυτό εμπρός σε ρόδακες πάνω από το μέτωπο, ενώ πέφτει πίσω προς τη ράχη περνώντας πίσω από τα αφτιά με οριζόντιες στρώσεις και αντίστοιχες αυλακιές εμπρός, στο σύστημα το γνωστό ως «οροφωτή φενάκη» (Etagenperücke). Τα εξωτερικά περιγράμματά της είναι καμπύλα. Η διάπλαση της κόμης θα μπορούσε να κατατάξει το έργο στα δαιδαλικά, τα λοιπά όμως στοιχεία δείχνουν ότι πρόκειται στην πραγματικότητα για υποδαιδαλικό. Η όλη εργασία είναι αμελής και επαρχιακή, όπως δείχνει και το γεγονός ότι τα μάτια έχουν διαφορετικά μεγέθη. Το περίγραμμα του προσώπου είναι ευρύ ελλειψοειδές, το σαγόνι πλατύ και στρογγυλό, το στόμα μικρό και ωθημένο προς τα πάνω με ισχυρά βυθίσματα στα άκρα του, και το τονισμένο αρχαϊκό μειδίαμα μοιάζει περισσότερο με γκριμάτσα. Τα αφτιά είναι μεγάλα και ψηλά τοποθετημένα. Εκείνο που περιέργως δεν επισημαίνει η δημοσιεύουσα, που μάλλον με επιτυχία χρονολογεί το έργο στο δεύτερο τέταρτο του 6ου αιώνα, είναι όμως φανερό στη δημοσιευμένη φωτογραφία, είναι ότι η πλάτη της μορφής δείχνει να ερείδεται σε πλάκα ελαφρώς κυρτή στην οποία φτάνει και ακουμπά το άκρο της κόμης.

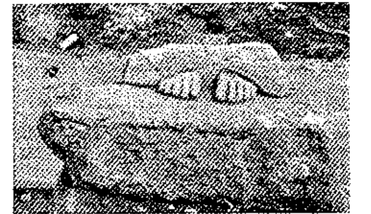
Έχει περίπου το πλάτος του αποπτύγματος, αλλά σαφώς διακρίνεται από το ένδυμα. Στη φωτογραφία φαίνεται να γέρνει αρκετά προς τα πίσω, αυτό όμως μπορεί σε μεγάλο βαθμό να οφείλεται στο γεγονός ότι το κεφάλι βρέθηκε αποκομμένο και συγκολλήθηκε με συμπλήρωση μιας ελλείπουσας ζώνης στο σημείο της θραύσης. Αν το ελλείπον τμήμα ήταν ευρύτερο εμπρός και επομένως η κεφαλή πιο ανασηκωμένη, η πλάκα της ράχης θα προσέγγιζε πολύ περισσότερο το κατακόρυφο και τα χέρια θα αποδίδονταν ελαφρά κεκαμμένα.



3. Goldman, ό.π., εικ. 57. Κατά τη δημοσιεύσασα: «Πλίνθος, (άκρα) πόδια και κάτω τμήμα ντυμένου γυναικείου αγάλματος», «ύψος, 0,395 μ., πλάτος, 0,37 μ., πάχος, 0,26 μ., ύψος πλίνθου 0,05 μ., προβολή της πλίνθου, 0,09 μ.». Η δημοσιευμένη φωτογραφία δείχνει ότι το πάχος μειωνόταν προς τα πάνω. «Το άγαλμα, όπως σώζεται, είναι ορθογώνιος λίθινος όγκος με ελαφρά αποστρογγυλωμένες ακμές, στην εμπρός όψη του οποίου με εγχάρακτες γραμμές δηλώνεται μακρό ένδυμα». «Ο χιτών δηλώνεται σαν να ήταν είδος ποδιάς που έπεφτε μόνο στην μπροστινή πλευρά». Με βάση το πλάσιμο των άκρων ποδιών προτείνει χρονολόγηση στο δεύτερο τέταρτο του 6ου αιώνα.


Εικόνα 3

4. Goldman, ό.π., σ. 414 π., εικ. 58. «Πλίνθος, (άκρα) πόδια και ένδυμα αμέσως πιο πάνω. Η πλίνθος σπασμένη πίσω και αποκεκρουμένη σε όλες τις πλευρές, αλλά το αρχικό πάχος της φαίνεται να διασώζεται σε ένα σημείο. Σωζόμενο ύψος, 0,19 μ., ύψος της πλίνθου, 0,125 μ., πλάτος, 0,40 μ., πάχος του αγάλματος μαζί με τα προέχοντα πόδια, 0,105 μ., προβολή των ποδιών, 0,045 μ. Ντυμένη γυναικεία μορφή τύπου *ξοάνου*». Θα πρέπει να εννοεί η δημοσιεύσασα κάτι σαν σανιδόμορφο. Το θεωρεί πάντως παλαιότερο από το αρ. 3.

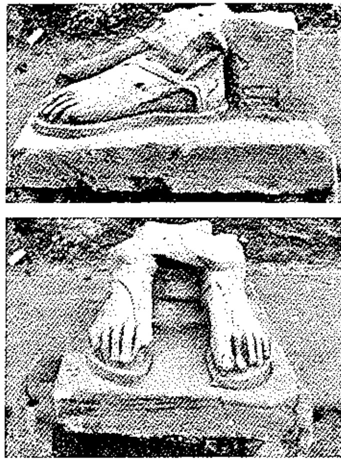

Εικόνα 4

Τα τέσσερα αυτά έργα, όπως δείχνουν τα ανασκαφικά δεδομένα, πρέπει να χρονολογούνται πριν από την καταστροφή του πρώτου ναού, πάντως πριν από την κατασκευή λιθόστρωτου δαπέδου που κάλυψε τον χώρο ανάμεσα στον πρώτο ναό και τον βωμό. Στην ίδια όμως εποχή ανήκει και το επόμενο:

5. Goldman, ό.π., σ. 499. Τμήμα πώρινης στήλης. «Πόδια και κάτω τμήμα ενδύματος γυναικείας μορφής σε (κατά μέτωπο) ανάγλυφο». Η μορφή είχε σκαλιστεί βαθιά στο σώμα της στήλης, έτσι που, όπως φαίνεται, τα εναπομένοντα στοιχεία του πλαισίου «υπενθύμιζαν» τις αρχικές επιφάνειες της στήλης, στο εσωτερικό της οποίας διαπλαθόταν η γυναικεία μορφή. Το αντικείμενο βρέθηκε στην κατοχή ιδιώτη και η Goldman το χρονολόγησε στο πρώτο μισό του 6ου αιώνα.

Εικόνα 5

Το τελευταίο από τα έργα που βρέθηκαν στις Αλές η Goldman (ό.π., σ. 460) το χρονολόγησε υστερότερα από τα μέσα του 6ου αιώνα και έτσι μάλλον υστερότερο και από την καταστροφή του πρώτου ναού (και του λατρευτικού του αγάλματος). Η δημοσιευμένη φωτογραφία του με κάνει να αμφιβάλλω για τη σημαντική χρονική του απόσταση. Αν και ασφαλώς νεότερο, μπορεί να προηγείται της καταστροφής του πρώτου ναού.


Εικόνα 6

6. Κάτω μέρος πώρινου αγάλματος. Σώζεται η πλίνθος, άκρα πόδια με σανδάλια, και πίσω τους, σε επαφή με τις φτέρνες, το κάτω τμήμα στενού πεσσού. Το όλο σπασμένο ακριβώς πάνω από τους αστραγάλους και την κάτω παρυφή του μακρού ενδύματος. Η δημοσιεύσασα σημειώνει: «Πιθανότατα από άγαλμα τύπου κόρης». Αξιοσημείωτο είναι ότι σε όλο το ύψος της η μορφή θα ερειδόταν και σε ένα βαθμό θα συμφυρόταν με τον πεσσό.

Για να ολοκληρωθεί ο κατάλογος των αρχαϊκών πώρινων γλυπτών από τις Αλές, θα πρέπει να προστεθεί και ένα πολύ περισσότερο γνωστό. Η λεγόμενη Στήλη της Μαλεσίνας στο Λούβρο.[5] Σύμφωνα με τα στοιχεία εισαγωγής της προέρχεται από τη Μαλεσίνα, προφανώς από την περιοχή της. Η Μαλεσίνα όμως δεν κατέχει αρχαία θέση και όσα αρχαία έχουν βρεθεί εκεί συνάγεται με βεβαιότητα ότι προέρχονται από το αρχαίο οικιστικό και πολιτικο-θρησκευτικό κέντρο της περιοχής, τον Θεολόγο, δηλαδή τις Αλές. Σχετικά με την ίδια τη στήλη θεωρώ πιθανότατο ότι θα βρέθηκε στις ίδιες τις Αλές. Σε αυτό συνηγορεί η ταυτότητα του υλικού της με εκείνο των πιο πάνω, και η σαφώς επαρχιακή τεχνοτροπία, αντίστοιχη με των προηγουμένων και ιδιαίτερα συγγενική με εκείνη του αρ. 2, που εμφανίζει επίσης υποδαιδαλικά στοιχεία.


Εικόνα 7

7. Πάνω τμήμα στήλης από πωρόλιθο σωζόμενου ύψους 0,37 μ. Στην κύρια όψη έφερε πάνω κυμάτιο και ψηλότερα είδος ακρωτηρίου. Αμέσως κάτω από το κυμάτιο αψιδωτή εκβάθυνση μέσα στην οποία έχει εξοικονομηθεί γυναικεία κατά μέτωπο κεφαλή με κόμμωση δαιδαλικού χαρακτήρα, με ροδακοειδείς βοστρύχους πάνω από το μέτωπο και από τρεις μακρούς βοστρύχους εκατέρωθεν του προσώπου, που φτάνουν κάτω ώς το ύψος της βάσης του λαιμού, όπου οριζόντια ταινία σε όλο το πλάτος της παράστασης. Το περίγραμμα της κόμης διαγράφει μεγάλη καμπύλη ομόκεντρη με το περίγραμμα της εκβάθυνσης. Το πρόσωπο ελλειψοειδές με ευρύ πιγούνι, τα μάτια μικρά και επίπεδα, το στόμα μάλλον χωρίς υποδήλωση μειδιάματος. Τα χαρακτηριστικά του προσώπου δείχνουν ότι δεν πρόκειται για δαιδαλικό, όπως έχει θεωρηθεί από κάποιους, αλλά για υποδαιδαλικό έργο που θα πρέπει να χρονολογηθεί στον 6ο αιώνα, μάλλον στο δεύτερο τέταρτό του.

Και τα επτά πρώιμα γλυπτά των Αλών έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό. Επιχειρούν να αποδώσουν τον μετασχηματισμό ενός μη παραστατικού αντικειμένου σε παραστατικό. Ακριβέστερα, τη διαδικασία μετασχηματισμού, κατά την οποία στο μη παραστατικό επιφαίνεται η μορφή, η εικών. Η επιφαινόμενη αυτή ανθρωπόμορφη εικών είναι σε όλα η ίδια. Μια γυναικεία ενδεδυμένη μορφή που παρουσιάζεται στον θεατή. Μπορούμε να δεχτούμε ότι αυτή είναι η Πολιούχος των Αλών, μολονότι δεν έχει τα χαρακτηριστικά της Αθηνάς όπως μας είναι γνωστά από αλλού. (Πρέπει να

5 W. Fuchs – J. Floren, *Die griechische Plastik*, τόμ. 1: J. Floren, *Die geometrische und archaische Plastik*, Μόναχο 1987, 316. Καλή φωτογραφία στο G.M.A. Richter, *Korai: Archaic Greek Maidens*, Νέα Υόρκη 1988, εικ. 20.

είναι η Πολιούχος των Αλών, που στη διαδικασία ομογενοποίησης των καθέκαστα λατρειών στον ελληνικό χώρο ταυτίστηκε από μια στιγμή και μετά με την «ομηρική» Αθηνά). Η σύνδεση όμως του μη παραστατικού με την εικόνα δεν γίνεται με τον ίδιο τρόπο. Στο αρ. 1 επιδιώκεται να αποδοθεί μια στιγμή της συνολικής μεταμόρφωσης μιας στερεομετρικής κατασκευής σε παραστατική εικόνα. Οι στερεομετρικοί όγκοι διατάσσονται και διαφοροποιούνται με τρόπο που να δηλώνουν τη διαδικασία μετασχηματισμού τους σε μέρη εικονιστικής παράστασης: τα χαρακτηριστικά του προσώπου έχουν μόλις αρχίσει να διαφαίνονται. Η διαφοροποίηση ερεισίνωτου, κορμού και βραχιόνων δεν έχει προχωρήσει στο σημείο στο οποίο οι βραχίονες θα διακρίνονταν από τον κορμό, και τα άκρα πόδια μόλις που έχουν αρχίσει να εμφανίζονται στο κάτω μέρος του όγκου που υποδηλώνει θρόνο, μηρούς και κνήμες. Στο αρ. 3 και πιθανώς και στο αρ. 4 ο τρόπος είναι διαφορετικός. Το αντικείμενο συνεχίζει να είναι στερεομετρικό, πεσσός ή στήλη πάνω σε πλίνθο που εξέχει εμπρός, και μόνο στην εμπρός επιφάνεια εμφανίζονται τα χαρακτηριστικά της εικόνας μιας όρθιας, ντυμένης γυναικείας μορφής που κυριολεκτικά επιφαίνεται στο μη παραστατικό αντικείμενο. Κάποια στοιχεία της προβάλλονται φειδωλά με πρόσθεση μάζας: τα άκρα πόδια. Στα αρ. 5 και 7 (Μαλεσίνας) επιδιώκεται να κυριαρχεί η στερεομετρική μορφή, και η εικών με αφαίρεση μάζας εισχωρεί στο εσωτερικό της, μέσα από το ακόμη αντιληπτό πρόσθιο πεδίο του μη παραστατικού αντικειμένου. Έτσι η εικών βρίσκεται μέσα και όχι εμπρός από ή εμπρός στο μη παραστατικό αντικείμενο. Το αντίθετο συμβαίνει με το αρ. 6 και, όπως φαίνεται, με το αρ. 2. Εδώ η εικών, το παραστατικό αντικείμενο, έχει διαμορφωθεί εις βάρος τού μη παραστατικού, το οποίο διατηρείται πίσω και σε μεγάλο βαθμό συμφύρεται επίσης πίσω μαζί του. Στην κύρια όψη είναι μόλις αντιληπτό.

Το μόνο λοιπόν κοινό χαρακτηριστικό όλων των έργων των Αλών είναι ότι αποπειρώνται να εξεικονίσουν ένα φαινόμενο, ένα γεγονός: την επιφάνεια της θεότητας στο μη παραστατικό λατρευτικό της αντικείμενο. Όπως μπορούσε, με διαφορετικό τρόπο, να την αντιληφθεί ο κάθε ένας από τους δημιουργούς των έργων. Και το αντικείμενο αυτό το έχουμε. Είναι εκείνο που βρέθηκε σπασμένο μέσα στον ναό. Ένας πεσσός πάνω σε πλίνθο που εξείχε στην εμπρός πλευρά του. Καταρχήν δεν μπορεί να απορριφθεί η υπόθεση ότι και εκείνο θα ήταν επίσης υβριδικό, με τον τρόπο του αρ. 3. Θα είχε δηλαδή στο εμπρός επίπεδο υποδηλωμένη την εικόνα της θεάς. Το γεγονός όμως ότι στα λοιπά έργα, ασφαλώς αναθηματικά, το φαινόμενο της επιφάνειας προσεγγίζεται με διαφορετικούς τρόπους θα πρέπει να μας οδηγήσει στην απόρριψη τούτης της υπόθεσης. Το λατρευτικό πρέπει να ήταν μη παραστατικό. Και στα πλαίσια της λατρείας να συνέβαινε κάποιο «θαύμα». Οι λατρευτές να «έβλεπαν» να μετασχηματίζεται ή πάνω του ή εμπρός του, να «επιφαίνεται», η μορφή, η ανθρωπόμορφη εικών της θεάς.

Το συναγόμενο αυτό μας παρωθεί σε περαιτέρω παρατηρήσεις και συλλογισμούς. Οι ανασκαφείς θεώρησαν ότι μπροστινή όψη του λατρευτικού ήταν η κυρτή ή πάντως εκείνη με ισχυρά αποστρογγυλωμένες ακμές. Επειδή αυτή ήταν η καλύτερα ορατή από την είσοδο. Η κυρτή όμως επιφάνεια δεν είναι ασφαλώς η προσφορότερη για να επιφαίνεται πάνω

της η εικών. Το «θαύμα» πρέπει να γινόταν στην επίπεδη όψη. Αλλά και για την παρακολούθηση του «θαύματος» επίσης προσφερόταν η επίπεδη, στραμμένη περισσότερο προς τον μυχό του σηκού όψη. Η επιφάνεια της θεότητας δεν ήταν ορατή από έξω, ούτε πάνω στην πιο φωτισμένη πλευρά του λατρευτικού. Ήταν δύσκολα ορατή στο μισοσκόταδο, από ανθρώπους που κοίταζαν το λατρευτικό από μέσα, με πίσω του να έρχεται το φως από τη θύρα. Αφού βέβαια δεν έβλεπαν στ' αλήθεια, αλλά πίστευαν πως έβλέπαν το λατρευτικό να μετασχηματίζεται σε παραστατική εικόνα, την ίδια την ανθρωπόμορφη θεά να εμφανίζεται.

Η εξέταση του όλου θέματος των γλυπτών των Αλών μάς δίνει κάποια στοιχεία που βοηθούν στην πιο κάτω απόπειρα κατάταξης των διάφορων ομάδων υβριδικών αγαλμάτων και γίνεται αφετηρία για μερικές παρατηρήσεις που ακολουθούν και νομίζω πως έχουν ενδιαφέρον για τους ομότεχνους:

Προσθετική, με πρόσθεση μάζας, ήταν βέβαια η μέθοδος σύνταξης εκείνων των υβριδικών στα οποία το μη παραστατικό στοιχείο ήταν κατασκευασμένο από άλλο υλικό ή πάντως από άλλο κομμάτι μάζας. Εννοώ τη συνολική μορφή που θα είχαν τα έργα από τα οποία προέρχονται τα πολλά –και όχι μόνο του Διονύσου– προσωπεία που γνωρίζουμε. Αυτό βέβαια δεν αποκλείει μερικά από τα προσωπεία να μην ήταν μέρη υβριδικών, αλλά να στερεώνονταν σε κάποιον τοίχο ή κάτι αντίστοιχο. Στην περίπτωση αυτή ο δαίμων επιφαίνεται με το πρόσωπό του πάνω σε κάποια κατασκευή.

Συγγενής ως προς τον τρόπο σύνταξης παραστατικών και μη στοιχείων με τα περισσότερα από τα μνημεία των Αλών είναι η στήλη της Κιμώλου.[6] Το πώς αποδιδόταν το πρόσωπο (ή η κεφαλή) δεν το γνωρίζουμε, αλλά το γεγονός ότι το πεδίο υποχωρεί από τις κατακόρυφες ακμές της μπροστινής όψης, έτσι που τα ανάγλυφα στοιχεία να φαίνεται ότι προκύπτουν με την υποχώρηση της γύρω τους επιφάνειας, μας οδηγεί να κατατάξουμε το μνημείο στην κατηγορία εκείνων στα οποία το παραστατικό στοιχείο διαμορφώνεται με αφαίρεση μάζας. Το ίδιο ισχύει και σε κιονίσκο του Μουσείου της Σπάρτης, όπου το παραστατικό περιορίζεται στο πρόσωπο (ή και στις πλάγιες όψεις του κεφαλιού, όχι όμως σε ολόκληρον τον όγκο του), καθώς και στον επίσης λακωνικό κιονίσκο με την πρόσθια και τις πλευρικές όψεις κεφαλής κριού.[7] Και στις δύο περιπτώσεις μπορεί να πρόκειται για επιφάνεια του δαίμονος, στη μία με την ανθρώπινη και στην άλλη με τη μορφή του ζώου-συμβόλου του. Όμως στην ψηλή πυραμίδα από το Χλωμοχώρι Λακωνίας, που είναι αποστρογγυλωμένη πάνω και με κεφαλή κριού λίγο πιο κάτω από την κορυφή, η μέθοδος σύνταξης είναι προσθετική, με πρόσθεση μάζας.[8] Ίσως ανήκει στην ίδια κατηγορία, με τρόπο πολύ συγγενή με εκείνον του αρ. 6 των Αλών, και ο κούρος

6 Floren, ό.π., σ. 181. H. Jung, *Thronende und sitzende Götter*, Βόνη 1982, σ. 40. Καλή εικόνα στο G. Neumann, *Probleme des griechischen Weihreliefs*, Tübingen 1979, πίν. 4a.

7 H. Metzger, *Bulletin de Correspondance Hellenique* 64/65 (1940-41) 17 κ.ε.

8 Floren, ό.π., σ. 218. le Roy, *Bulletin de Correspondance Hellenique* 89 (1965) 371 κ.ε., εικ. 13-14. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* II 226 αρ. 339-340, πίν. 211.

αρ. 5521 του Μουσείου της Νάξου,[9] όπου η μορφή συνέχεται στη ράχη με πεσσό ή μάλλον στήλη. Το έργο όμως είναι ελλιπές πάνω και κάτω και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ο στερεομετρικός όγκος να προβαλλόταν πάνω και κάτω από το παραστατικό. Σε τέτοια περίπτωση το έργο διαμορφώνεται με αφαίρεση μάζας. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συνέβαινε στο παράδειγμα των Αλών, όπου τα κατακόρυφα όρια του μη παραστατικού όγκου δεν προβάλλονται εκατέρωθεν της παραστατικής μορφής.

Το λεγόμενο «μενχίρ» από το Λεβίδι της Αρκαδίας[10] θα έπρεπε μάλλον να καταταγεί στην επόμενη κατηγορία υβριδικών, εκείνων με τη μέθοδο της πρόσθεσης μάζας, την προσθετική, αφού ο δημιουργός του φαίνεται πως επιδίωξε να δίνει το κεφάλι την εντύπωση ολόγλυφου, περίοπτου. Και το μη παραστατικό όμως δεν έχει κανονικό στερεομετρικό σχήμα. Ίσως στην περίπτωση αυτή ένα φυσικό, «αχειροποίητο» ή άλλως «διιπετές» άγαλμα επιδιώχτηκε να μετασχηματισθεί σε υβριδικό, επιδιώχτηκε δηλαδή η αποτύπωση της επιφάνειας του δαίμονος επάνω του. Την ίδια προσθετική μέθοδο ακολουθεί ο κίονας που στέφεται από περίοπτο παραστατικό κεφάλι, μάλλον γυναικείο, με σαφώς διακριτόν τον λαιμό, στη Νάξο.[11] Ο συγκεκριμένος τρόπος προσθετικής σύνταξης, δηλαδή η σύνταξη των δύο στοιχείων, παραστατικού και μη, ως διακριτών περίοπτων μερών, συναντάται πολύ συχνά σε όλη τη χρονική διαδρομή της ελληνικής γλυπτικής και πέρα από αυτήν. Η πιο γνωστή και πολυπληθής κατηγορία τέτοιων έργων είναι βέβαια οι ερμαϊκές στήλες. Και σε αυτές συναντάται η αναγλυφική πρόσθεση, των γεννητικών οργάνων, κυρίαρχη όμως είναι η πρόσθεση της κεφαλής (και του λαιμού και τμήματος του στήθους) στην κορυφή του μη παραστατικού μέρους. Εκτός από αυτά, στην ίδια κατηγορία πρέπει να κατατάξουμε και το τρίτο λακωνικό μνημείο με κεφαλή κριού, το υβριδικό από τον Λα,[12] στο οποίο το μη παραστατικό στοιχείο θα μπορούσε να περιγραφεί ως μορφή μεταξύ πεσσού και ψηλής πυραμίδας.

Όσο προχωρούμε χρονολογικά, στις ερμαϊκές στήλες (και όχι απαραίτητα του Ερμή) ο ρόλος του παραστατικού συχνά ενισχύεται όλο και περισσότερο, καθώς η παραστατική απόδοση επεκτείνεται χαμηλότερα περιορίζοντας το σχετικό ύψος τού μη παραστατικού φέροντος πεσσού. Φαίνεται όμως ότι και στα πρώιμα χρόνια υπήρχαν υβριδικά αγάλματα αυτού του τύπου στα οποία το στέφον παραστατικό μέρος έπαιζε ακόμη σημαντικότερο ρόλο. Την άποψη υποστηρίζει ένα τυχαίο αδημοσίευτο εύρημα από την Παραλίμνη της Βοιωτίας. Πρόκειται για πώρινο έργο με

9 G. Kokkorou-Alewras, *Archaische griechische Plastik*, Μόναχο 1974, σ. 35, 98 K 32. N. Kontoleon, *Aspects de la Grèce Preclassique*, Παρίσι 1970, πίν. 22, 1-2. Για παρόμοια βλ. Br. Sismondo-Ridgway, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Πρίνστον 1977, σ. 246π.

10 *AJA* 31 (1927) 169 κ.ε. Βλ. και E. Homann-Wedeking, *Die Anfänge der griechischen Grossplastik*, Βερολίνο 1950, σ. 127, εικ. 62.

11 *Bulletin de Correspondance Hellenique* 71/72 (1947-48) 400. Sismondo-Ridgway, ό.π., σ. 117.

12 Br. Schröder, «Archaïsche Skulpturen aus Lakonien und der Maina», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 29 (1904), 21-24, εικ. 1· le Roy, ό.π.· *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, ό.π.

αρκετά φθαρμένη επιφάνεια, αλλά φαίνεται πως και αρχικά ήταν αρκετά αμελές και θα λέγαμε χονδροειδές στην επεξεργασία του. Το συνολικό πίσω επίπεδο είναι σχεδόν κατακόρυφο, στις άλλες όμως πλευρές διαμορφώνεται σε τετράπλευρη πυραμίδα με ισχυρή σύγκλιση των πλευρών της που βαίνει σε στενό είδος βάσης με πλευρές κατακόρυφες. Οι ακμές της πυραμίδας είναι αποτετμημένες. Πάνω της είχε διαμορφωθεί ο άνω κορμός ανθρώπινης μορφής, μάλλον γυναικείας, αν κρίνουμε από το φούσκωμα του στήθους. Οι βραχίονες έρχονται προς τα κάτω, ενώ οι πήχεις στρέφονται προς τα μέσα στην μπροστινή όψη. Το κεφάλι λείπει.

Από τη Σπάρτη έχουμε τη γνωστή πυραμίδα με δύο «κύριες», πλατύτερες πλευρές και δύο στενότερες.[13] Η πυραμίδα από την αρχή είχε κατασκευαστεί κόλουρη, αλλά τα λοιπά ίχνη στην επάνω επιφάνειά της φαίνονται να οφείλονται σε υστερογενή επέμβαση, καθώς έχουν κόψει το κεφάλι του ανάγλυφου φιδιού στη μια στενή πλευρά. Παρά ταύτα, παραμένει πολύ πιθανό ότι και αρχικά κάτι έφερε το μνημείο επάνω, και αυτό θα μπορούσε να είναι ένα παραστατικό μέρος. Αν μάλιστα αυτό το παραστατικό «κάτι» ήταν πλασμένο από άλλο κομμάτι πέτρας ή και από άλλο υλικό, ο τρόπος θα ήταν και τεχνικά και όχι μόνο συνθετικά προσθετικός. Τα ανάγλυφα που κοσμούν την πυραμίδα δεν μπορούν να θεωρηθούν μέρη υβριδικού έργου. Έχουν σαφώς τον χαρακτήρα «κόσμησης» του μη παραστατικού. Κόσμησης όμως με συγκεκριμένο νόημα. Η παράσταση στη μια πλατιά πλευρά είναι το πιθανότερο ότι εικονίζει τον Μενέλαο και την Ελένη και εκείνη στην άλλη αρκετά πιθανό ότι εικονίζει τον Αγαμέμνονα και την Κλυταιμνήστρα. Στις στενές πλευρές εικονίζεται από ένα φίδι, που βέβαια δηλώνει τον χθόνιο χαρακτήρα του μνημείου ή μάλλον της δαιμονικής προσωπικότητας που σχετίζεται με αυτό, αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση, και ειδικά αφού βρισκόμαστε στη Λακωνία, θα πρέπει να θεωρηθούν και εικόνες των Διοσκούρων. Αν δεχτούμε αυτό το περιεχόμενο των παραστάσεων, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το μη παραστατικό ή πιθανότερα υβριδικό άγαλμα σχετίζεται με την ηρωική λατρεία του Τυνδάρεω, του «ανθρώπινου» πατέρα της Ελένης, της Κλυταιμνήστρας και των Διοσκούρων, εκεί όπου μαρτυρείται ύπαρξη του «τάφου» του (Παυσανίας 3 14.4). Ότι θα του απονεμόταν ηρωική λατρεία είναι βέβαιο, σε μια περιοχή μάλιστα όπου απένεμαν τέτοια λατρεία και σε πρόσωπα με ιστορική ύπαρξη, και μάλιστα πρόσφατη (Παυσανίας 3 12.9, 16.4, 6).

Πάλι στη Σπάρτη τα λεγόμενα του Παυσανία (3 19.2) και οι απεικονίσεις σε νομίσματα δείχνουν ότι και το λατρευτικό άγαλμα του Αμυκλαίου Απόλλωνα ήταν υβριδικό. Το μη παραστατικό στοιχείο του ήταν κίονας που πάνω του είχε προστεθεί κεφάλι. Είχαν επίσης προστεθεί και χέρια που κρατούσαν λόγχη και τόξο, καθώς και άκρα πόδια, υποθέτω με τον τρόπο που συναντήσαμε στα αρ. 2, 3 και 4 των Αλών. Κατά τη μαρτυρία του Παυσανία (3 19.2) και το άγαλμα του Πυθαέα Απόλλωνα στον Θόρνακα, ανάμεσα στη Σελλασία και τη Σπάρτη, ήταν όμοιο με εκείνο του

13 J. Boardman, *Greek Sculpture, The Archaic Period*, Λονδίνο 1978, εικ. 123. G. Steinhauer, *Museum of Sparta*, χ.χ., σ. 50, εικ. 17. M. Daumas, «Hélène ou Ériphyle?», *Revue Archéologique*, 1983, 3-12, εικ. 1-3.

Αμυκλαίου. Θα μπορούσε βέβαια κανείς να σκεφτεί ότι τα δυο αγάλματα δεν ήταν υβριδικά αλλά παραστατικά, και ο Παυσανίας τα παρερμήνευσε επειδή ήταν αρχαϊκά και παρίσταναν τον θεό με ένδυμα ποδήρες και άζωστο. Αλλά τέτοια περιβολή γενικότερα και ειδικότερα για Απόλλωνα με διάθεση των χεριών στο σχήμα του προμάχου να πάλλει το δόρυ, και γενικώς ως πολεμικού θεού, είναι ιδιαίτερα απίθανη. Η περίπτωση των δύο αυτών αγαλμάτων, όπου φαίνεται η δυνατότητα ένα μη παραστατικό έργο να μετασχηματισθεί σε υβριδικό ή ακόμα και να εκλαμβάνεται ως παραστατικό, κάνει σαφές εκείνο που ισχύει λίγο-πολύ για όλα τα έργα που αναφέρθηκαν ώς εδώ, ότι δηλαδή και το μη παραστατικό στοιχείο εντασσόταν με κάποιο τρόπο σε έναν ευρύτερο ανθρωπομορφισμό, όπου κυριαρχούσε ο κατακόρυφος άξονας και μπορούσε, όχι πάντα βέβαια, να λειτουργεί ως υποκατάστατο παραστατικού.

Η παρατήρηση τούτη, ότι τα μη παραστατικά στοιχεία μπορούν να εκλαμβάνονται ως αντίστοιχα παραστατικών, ως οιονεί παραστατικά, ανοίγει τον δρόμο για την κατανόηση κάποιων άλλων μνημείων. Είναι φιλολογικά γνωστό, και επιβεβαιώνεται από τα ευρήματα, ότι στην Αρκαδία και σε κάποιες άλλες περιοχές τα μη παραστατικά αγάλματα, και μάλιστα λατρευτικά, ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένα. Πολύ συχνός τύπος τους ήταν η πυραμίδα. Φαίνεται λοιπόν ότι και κάτω από την επίδραση μνημείων του τύπου της ερμαϊκής στήλης, σε συνδυασμό με τη δυνατότητα η πυραμίδα να στήνεται πάνω σε ψηλό βάθρο, χωριστό ή συμφυές, η πυραμίδα θεωρήθηκε ως η μορφή, ή ακριβέστερα υποκατάστατο της μορφής, οιονεί εικόνα της δαιμονικής-θεϊκής υπόστασης. Και όχι μόνο μιας ορισμένης ούτε καν μιας κατηγορίας τέτοιων υποστάσεων. Έτσι δημιουργήθηκε ο τύπος των λεγόμενων Αρκαδικών Ερμών.[14] Πρόκειται για μεικτά μη παραστατικά έργα, αναθηματικά σε μείζονες ή ελάσσονες θεούς, συγκροτούμενα από πεσσό που στέφεται από χαμηλή τετράπλευρη πυραμίδα. Είναι φανερό ότι ο πεσσός λαμβάνεται ως μη παραστατικό αντίστοιχο του κορμού και η πυραμίδα ως ανάλογο αντίστοιχο του κρίσιμου για την ανθρώπινη μορφή στοιχείου της κεφαλής. Ότι σε κάθε πυραμίδα-κεφαλή αντιστοιχεί ένας πεσσός-κορμός γίνεται σαφές από μνημεία που ανατίθενται σε θεϊκές τριάδες. Μια πλατιά πλάκα στέφεται από τρεις πυραμίδες, αλλά την ίδια την πλάκα την διαιρούν στα τρία κατακόρυφες χαρακτές γραμμές, έτσι που να δίνεται η εντύπωση ότι πρόκειται για τρεις πεσσούς σε επαφή μεταξύ τους, που ο καθένας στέφεται από μια πυραμίδα. Οι επιγραφές με τις οποίες μόνο διακρίνεται κάθε τέτοιο έργο από τα όμοιά του, αφού αναφέρουν το όνομα της θεότητας στην οποία ανατίθεται το καθένα, γράφονται πάνω στον πεσσό. Αυτό όμως δεν σημαίνει βέβαια ότι ο ίδιος δεν εκλαμβάνεται ως μη παραστατικό υποκατάστατο του κορμού. Όχι βέβαια τόσο σαφώς και έντονα όσο συμβαίνει με την πυραμίδα και την κεφαλή, όπως άλλωστε δείχνει η αναλογία προς τις τυπικές ερμαϊκές στήλες.

Την επίδραση των ερμαϊκών στηλών σε τέτοια μνημεία την δείχνουν σαφέστερα αναθηματικές στήλες, πεσσοί, στον Μειλίχιο Δία από τη Λει-

14 Κ. Ρωμαίος, «Αρκαδικοί ερμαί», *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 1911, 149-159.

βαδιά. Είναι γνωστό ότι ο Μειλίχιος συχνά δεχόταν θεραπεία μέσω μη παραστατικών λατρευτικών και επίσης συχνά εικονιζόταν ως φίδι.[15] Το λατρευτικό του στη Σικυώνα ήταν πυραμίδα (Παυσανίας 2 9.6). Μπορούμε να αναφέρουμε πέντε τέτοια μνημεία[16] που φέρουν επιγραφή στον Μειλίχιο Δαίμονα, τον Μειλίχιο Δία ή απλώς τον Μειλίχιο. Χρονολογούνται στον όψιμο 4ο ή τον πρώιμο 3ο αιώνα, είναι δηλαδή σχετικά όψιμα, όπως και τα περισσότερα αντίστοιχα αρκαδικά. Συγκροτούνται από πεσσό που στέφεται με κώνο ελαφρά καμπύλης κατατομής ή ομφαλό, σχήμα πολύ συγγενές. Πολύ χαρακτηριστικά, επειδή προσομοιάζουν με ερμαϊκές στήλες και επειδή αποκαλύπτουν ότι το αντίστοιχο στοιχείο λειτουργεί ως οιονεί παραστατικό (ίσως επειδή αναπαράγει τη μη παραστατική μορφή του λατρευτικού αντικειμένου για τον δαίμονα), είναι δύο από αυτά στα οποία, στην μπροστινή πλευρά του πεσσού, εμφανίζονται ανάγλυφα γεννητικά όργανα και στις πλευρικές όψεις του ψηλά το ένα έχει τους τυπικούς «τένοντες» των Ερμών και το άλλο εγχάρακτη δήλωσή τους. (Ένα τρίτο αντί για τα γεννητικά όργανα έχει εμπρός, πολύ χαρακτηριστικά, ανάγλυφη παράσταση φιδιού.) Στο ένα που σώζεται καλύτερα, ο πεσσός επάνω τέμνεται λοξά, όπως συμβαίνει στις ερμαϊκές στήλες, χωρίς όμως το λοξό επίπεδο να διαπλάθεται για να αποδώσει τμήμα στήθους. Σε αυτό το επίπεδο φερόταν το κυκλικής τομής μέλος, προφανώς κώνος ή ομφαλός. Σε άλλο, το επάνω επίπεδο του πεσσού ήταν οριζόντιο. Σαφώς λοιπόν εδώ μπορούμε να μιλάμε για μη παραστατικό μέλος που λειτουργεί ως οιονεί παραστατικό ή μάλλον για παραστατικό τού μη παραστατικού λατρευτικού αντικειμένου.

Ας επανέλθουμε όμως σε υβριδικά έργα που έχουν συντεθεί με την αρχή της αφαίρεσης μάζας, τον αφαιρετικό τρόπο. Υπενθυμίζω ότι αναφερόμαστε στον τρόπο σύνθεσης και όχι φυσικά στο τεχνικό επίπεδο, όπου η αφαίρεση μάζας είναι βέβαια απαραίτητη στη δημιουργία οποιουδήποτε γλυπτού, τουλάχιστον σε πέτρα ή ξύλο. Στον αφαιρετικό τρόπο σύνθεσης του υβριδικού επιδιώκεται να παραμείνει αντιληπτή η νοητή συνέχεια των επιφανειών τού μη παραστατικού, του στερεομετρικού όγκου, και έτσι να δίνεται η εντύπωση ότι το παραστατικό έχει διαπλασθεί όχι εμπρός ή πάνω στον όγκο αυτόν, αλλά στο εσωτερικό του. Είναι η περίπτωση των αρ. 6 και 7 των Αλών. Παρόμοια επιδίωξη αποτελεί τον κανόνα και για πολλές κατηγορίες αρχιτεκτονικών αναγλύφων όπου το φέρον στοιχείο επιδιώκεται να τονίζεται ακριβώς επειδή είναι τεκτονικό. Συμβαίνει επίσης και στις περισσότερες ανάγλυφες στήλες, επιτύμβιες ή αναθηματικές, και προφανώς για τον ίδιο ή αντίστοιχο λόγο. Να μην υποβαθμιστεί σε απλό έδαφος ή βάθος το κυρίαρχο στοιχείο. Μια μετόπη ή μια στήλη είναι κυρίως αυτό. Μετόπη ή στήλη. Και μπορεί να έχει ή να μην έχει ανάγλυφη κόσμηση. Για να μιλήσουμε για υβριδικά αγάλματα, δηλαδή για επιφάνεια του δαίμονος πάνω ή μέσα στο μη παραστατικό

15 A.B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, τόμ. II, Καίμπριτζ 1925 και ανατύπωση Νέα Υόρκη 1965, σ. 1107 κ.ε.

16 J. Jannoray, «Nouvelles inscriptions de Lébadée», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 64/65 (1940-41) 49-54.

αντικείμενο με το οποίο εξασφαλίζεται η επικοινωνία του με τους θνητούς, η μορφή αυτή πρέπει να επιφαίνεται, να παρουσιάζεται στους ανθρώπους. Να αποδίδεται δηλαδή κατά μέτωπο. Η επιφάνεια είναι τρόπος επικοινωνίας.

Το γνωστότερο ως προς τον τρόπο σύνθεσης, με αφαίρεση μάζας, προς τα αρ. 6 και 7 των Αλών είναι η επιτύμβια στήλη του Δέρμυ και του Κίττυλου από την Τανάγρα της Βοιωτίας.[17] Ο πολύ πλατύς πεσσός είναι το κυρίαρχο στοιχείο που, όπως δείχνει ο διατηρούμενος επάνω ογκώδης πόλος, πρέπει να στεφόταν και από άλλο στοιχείο. Είτε παραστατικό είτε μη ήταν αυτό το στέφον, το κρίσιμο παρέμενε ο κορμός του πεσσού. Αυτό ήταν το σήμα μέσω του οποίου οι ζωντανοί επικοινωνούσαν με το ζεύγος των νεκρών αδελφών. Οι μορφές τους έχουν πλασθεί σε πολύ έξεργο ανάγλυφο αγκαλιασμένες, με τον τρόπο της αφαίρεσης μάζας, πίσω από τη νοητή συνέχεια της μπροστινής και μεγάλου μέρους των πλάγιων όψεων του πεσσού. Ψηλότερα από τα κεφάλια, όπως και κάτω από τα πόδια και πίσω από τις πλάτες, τα «αρχικά» επίπεδα διατηρούνται. Το παραστατικό μέρος περιέχεται πλήρως στο μη παραστατικό. Το γεγονός ότι ο ανθρωπομορφικός χαρακτήρας του τελευταίου, ο κατακόρυφος άξονας, δεν συνιστά ουσιώδες γνώρισμά του γίνεται εδώ σαφές όχι μόνο από το ευρύ σχήμα αλλά και από το ότι οι επιφαινόμενες εικόνες είναι δύο και όχι μία. Οι νεκροί, ή μάλλον οι δαίμονές τους, επιφαίνονται ως ζεύγος και όχι ως άθροισμα δύο ατόμων. Οι δυο νεκροί, μολονότι έχει ο καθένας γραμμένο δίπλα του το όνομά του, τιμώνται ως ζεύγος και ως ζεύγος επιφαίνονται.

Το παράδειγμα τούτο μας επιτρέπει να απελευθερωθούμε από την προκατάληψη ότι ένα υβριδικό τουλάχιστον έργο θα πρέπει κατ' ανάγκην να αναφέρεται σε ένα μόνο δαιμονικό πρόσωπο και όχι σε μια ομάδα. Αντίθετα θα πρέπει να συλλογιζόμαστε ότι στο ενιαίο λατρευτικό ή άλλο μη παραστατικό μπορούν να επιφαίνονται, μετατρέποντάς το σε υβριδικό, περισσότερες από μία μορφές. Ένα σύμπλεγμα ή ένα σύνταγμα. Αυτό φαίνεται ακριβώς να συμβαίνει στα δύο δαιδαλικά, αλλά όχι μεταξύ τους σύγχρονα, τριπρόσωπα ανάγλυφα της Γόρτυνας.[18] Φαίνεται μάλλον πως πρόκειται για υβριδικά έργα στο καθένα από τα οποία αποδίδεται η επιφάνεια μιας τριάδας δαιμονικών υποστάσεων που θεραπεύονται ακριβώς όπως επιφαίνονται, ως τριάδες. Ο τρόπος σύνταξης του μη παραστατικού με το παραστατικό στοιχείο είναι εκείνος που συναντάται και στο προηγούμενο, το επιτύμβιο του Δέρμυ και του Κίττυλου. Τα «αρχικά» πεδία του μη παραστατικού είναι αμέσως αντιληπτά στην κύρια όψη, καθώς ο στερεομετρικός όγκος προβάλλει και κάτω από τα πόδια αλλά και πάνω από τα κεφάλια των μορφών, μολονότι οι ψηλοί πόλοι που τα στέφουν προέχουν περισσότερο. Στη μία περίπτωση η τριάδα συγκροτείται από τρεις γυναικείες μορφές, όπως οι Χάριτες, οι Ώρες, οι Μούσες, όταν είναι τρεις και όχι τρεις φορές τρεις, οι Ειλείθυιες, πάλι όταν είναι τρεις,

17 Boardman, ό.π., εικ. 66. Floren, ό.π., σ. 316 και σημ. 45 με βιβλιογραφία.

18 Floren, ό.π., σ. 132. G. Rizza – V.S.M. Scrinari, *Il santuario sull acropolis di Gortyna* I, Ρώμη 1968, σ. 156 π., πίν. III, IV. Εξαιρετική εικόνα του δεύτερου στο Cl. Rolley, *La sculpture grecque* I, Παρίσι 1994, εικ. 106, σ. 126.

και αρκετές άλλες. Πρέπει βέβαια να επισημάνουμε ότι η αποκατάσταση του έργου με τριάδα είναι αμφίβολη και μπορεί να πρόκειται μόνο για ζεύγος, και στηρίχτηκε στο παράλληλο του άλλου αναγλύφου, αλλά και στην εύρεση πήλινου πίνακα-ναΐσκου με τρεις κατά μέτωπο γυμνές γυναικείες μορφές με ψηλούς διακοσμημένους πόλους.[19] Πάντως ο ναΐσκος βεβαιώνει ότι στην περιοχή υπήρχε λατρεία μιας τέτοιας τριάδας. Στην άλλη περίπτωση η τριάδα συγκροτείται από δύο γυμνές γυναικείες και ανάμεσά τους μια αντρική μορφή που απλώνοντας τα χέρια αγκαλιάζει τις συντρόφους της. Αν στην πρώτη περίπτωση μπορούμε να μιλάμε για επιφαινόμενο σύνταγμα, σε αυτή θα έπρεπε να δούμε επιφαινόμενο σύμπλεγμα. Πρόκειται εδώ για την Απολλώνεια τριάδα σε εκδοχή κατά την οποία οι δύο γυναίκες που συνοδεύουν τον Απόλλωνα δεν διαφοροποιούνται μεταξύ τους. Την ίδια εκδοχή που ήδη γνωρίζουμε στην Κρήτη από το σφυρήλατο σύνταγμα της Δρήρου.

Η ερμηνεία ότι και στις δύο αυτές περιπτώσεις έχουμε από ένα υβριδικό έργο, όπου στο ενιαίο μη παραστατικό αντικείμενο εμφανίζεται, επιφαίνεται από μια τριάδα δαιμονικών υποστάσεων ενισχύεται και από το γεγονός ότι πρέπει να απορριφθεί η σχεδόν γενικά αποδεκτή άποψη ότι τα δύο έργα ήταν ορθοστάτες. Αρχικά ας υπενθυμίσουμε ότι δεν υπάρχει κανένα πραγματικό παράλληλο τέτοιων ψηλών ορθοστατών και μάλιστα με ενιαία παράσταση στον καθένα και ακόμα περισσότερο με μορφές που «παρουσιάζονται», κατά μέτωπο, στην ελληνική οικοδομική. Εκτός αυτού, η χρονολογική διαφορά ανάμεσα στα δύο έργα θα έπρεπε να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι σώθηκε από ένας ανάγλυφος ορθοστάτης, μάλιστα με «κλειστή» σύνθεση, από δύο ξεχωριστά κτίσματα, που και τα δύο διέθεταν το από οποιαδήποτε άλλη ελληνική περίπτωση άγνωστο αυτό στοιχείο. Γιατί είναι βέβαια πολύ δύσκολο να δεχτούμε ότι κάποιος ορθοστάτης αντικαταστάθηκε εκ των υστέρων ή ότι ασκάλιστοι αρχικά ορθοστάτες δέχτηκαν γλυπτική κόσμηση ενώ ήδη βρίσκονταν στη θέση τους και μάλιστα σε διαφορετικές στιγμές. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι κάτι τέτοιο μπορούσε να έχει συμβεί, δεν μπορεί να ήταν η περίπτωση των συγκεκριμένων έργων, γιατί η εμπρός επάνω ακμή τους θα ήταν αναγκαίο να διατηρηθεί στο πιο προωθημένο αρχικό επίπεδο, αλλά εδώ δεν έγινε κάτι τέτοιο. Η μέθοδος αφαίρεσης μάζας αναφέρεται μόνο στην εντύπωση που δίνουν τα έργα, στην πραγματικότητα όμως οι πόλοι προβάλλονται πιο μπρος από το πρόσθιο επίπεδο. Θα έπρεπε λοιπόν να δεχτούμε το άτοπο, ότι εκ των υστέρων οι τεχνίτες θα στένεψαν και θα αδυνάτισαν την επάνω επιφάνεια του ορθοστάτη, που όμως έφερε το βάρος της ανωδομής. Μένουν μόνο δύο δυνατότητες. Να μην επρόκειτο για πραγματικούς ορθοστάτες αλλά για πλάκες στημένες μπροστά στους τοίχους. Το γεγονός όμως πως έφεραν «κλειστές» παραστατικές συνθέσεις θα έπρεπε τότε να μας οδηγήσει να μιλάμε όχι για ορθοστάτες αλλά για πλατιές στήλες ερειδόμενες στους τοίχους. Ή να συμπλήρωναν οι ίδιες οι πλάκες το ύψος του κτίσματος, που τότε θα πρέπει να ήταν περίβολος σχηματιζόμενος από όρθιες πλάκες, ανάμεσά τους και τις ανάγλυφες (ή όλες

19 G. Rizza – V.S.M. Scrinari, ό.π., σ. 124, 171.

τους ανάγλυφες), ή περίβολος του ίδιου ύψους που θα περιλάμβανε και τις πλάκες. Και σε αυτή την περίπτωση όμως θα έπρεπε να μιλάμε όχι για αρχιτεκτονικά μέλη, αλλά για πλατιές στήλες που σχημάτιζαν ή συμμετείχαν στον σχηματισμό περιβόλου. Που διατηρούσαν δηλαδή σε μεγάλο βαθμό την αυθύπαρκτη υπόστασή τους στα μάτια του θεατή, όπως άλλωστε δηλώνεται και από τη συνθετική αυτοτέλεια και πληρότητα (της δεύτερης τουλάχιστον που αποκαθίσταται με ασφάλεια). Θα ήταν δηλαδή πρωτίστως πλατιές στήλες που πάνω τους (συνθετικά «μέσα» τους) επιφαίνονται, παρουσιάζονται οι τριπλές ανθρωπόμορφες υποστάσεις, κάτι μεταξύ δομικών στοιχείων και αναθηματικών υβριδικών έργων με σαφώς υπερέχοντα τον δεύτερο από αυτούς τους χαρακτήρες. Όλη αυτή η συζήτηση θα ήταν περιττή, αν δεν υπήρχε η έμμονη και σε κανένα στοιχείο στηριζόμενη ιδέα ότι τα υπολείμματα των δύο αναγλύφων πρέπει να προέρχονταν από αρχιτεκτονική κόσμηση. Το πιο απλό και πειστικό θα ήταν η παραδοχή ότι οι δύο πλάκες ήταν αυτόνομα έργα. Η ύπαρξη του πήλινου αναθηματικού ναΐσκου βεβαιώνει ότι πράγματι στον χώρο υπήρχε λατρεία μιας θηλυκής τριάδας, και μάλιστα με τα ίδια εικονογραφικά, άρα και νοηματικά χαρακτηριστικά (τουλάχιστον τη γυμνότητα).

Συνάγεται λοιπόν ότι τα δύο έργα ήταν αναθηματικά, όπως και τα αντίστοιχα των Αλών. Εκεί όμως η ποικιλία των τρόπων με τους οποίους επιχειρείται η απόδοση του γεγονότος, της δαιμονικής επιφάνειας, μαζί με άλλα στοιχεία μάς οδήγησε στο συμπέρασμα ότι επιχειρείται η απόδοση του συγκεκριμένου «θαύματος», της εμφάνισης της δαιμονικής μορφής στο μη παραστατικό λατρευτικό. Εδώ όμως δεν συμβαίνει απαραίτητα το ίδιο. Τα αναθηματικά μπορούν κάλλιστα να αναπαράγουν την αντίστοιχη μορφή λατρευτικών που θα ήταν τα ίδια υβριδικά. Άρα δεν αποκλείεται το ένα ή και τα δύο τριπρόσωπα της Γόρτυνας να μην ήταν αναθηματικά αλλά τα ίδια τα λατρευτικά. Αφού το αντικείμενο, παραστατικό, μη παραστατικό ή υβριδικό, ήταν ο υλικός φορέας επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους και τις δαιμονικές υποστάσεις, θα μπορούσε ασφαλώς αυτό να συμβαίνει και με δαίμονες που είχαν υπόσταση πολυπρόσωπη και θεραπεύονταν ως ομάδες και όχι ως άτομα. Κάτι τέτοιο άλλωστε συμβαίνει και με το επιτύμβιο της Τανάγρας, όπου οι νεκροί θεραπεύονται ως ζεύγος και ως ζεύγος επιφαίνονται.

Το γενικό ερώτημα αν υπήρχαν πράγματι υβριδικά πολυπρόσωπα λατρευτικά είναι θέμα που μπορεί να μας οδηγήσει μακριά και θα πρέπει να το αφήσουμε έξω από την παρούσα γενική περιήγηση στα υβριδικά έργα και τη σχέση τους με τη δαιμονική επιφάνεια. Θα κλείσω τούτο το ταξίδι προσθέτοντας μόνο κάποιες διευκρινίσεις σχετικά με το δεύτερο τριπρόσωπο της Γόρτυνας: Θα μπορούσε να διατυπωθεί η αντίρρηση ότι η μεσαία, η ανδρική μορφή δεν εικονίζεται κατά μέτωπο, άρα δεν παρουσιάζεται, δεν επιφαίνεται, αφού τα πόδια της έχουν αποδοθεί από τα πλάγια. Νομίζω όμως ότι εδώ πρόκειται για συμβατικό τρόπο απόδοσης του διασκελισμού σε μορφή που νοείται παρουσιαζόμενη κατά μέτωπο. Δηλαδή για εικονογραφική σύμβαση. Από τη στιγμή που ο διασκελισμός έχει γίνει απαραίτητο γνώρισμα της όρθιας γυμνής αντρικής μορφής, ο τεχνίτης που στόχευε να την εμφανίσει κατά μέτωπο έπρεπε να συμβιβάσει αυτήν την επιδίωξη με την πάγια επιφύλαξη των Ελλήνων αναφορι-

κά με τη συνοχή του λίθου, όταν μάλιστα επρόκειτο για πώρο. Στην περίπτωση των ολόγλυφων μορφών αυτή η ανάγκη πρέπει να είναι η αιτία που δεν γνωρίζουμε αγάλματα γυμνών ανδρών, κούρων ή παρόμοιων, από την Κρήτη, όπου δεν υπήρχε και πάντως δεν δουλευόταν το μάρμαρο. Γιατί ο τύπος του κούρου υπήρχε ήδη εκεί, όπως μαρτυρεί ο χάλκινος κρητικός κούρος των Δελφών.[20] Και ο διασκελισμός της ανδρικής γυμνής μορφής έχει εμφανιστεί εκεί από πολλά χρόνια, σχεδόν από έναν αιώνα πριν από την εποχή που πλάστηκε το τριπρόσωπο ανάγλυφο. Εμφανίζεται ήδη στον Απόλλωνα του τριπρόσωπου σφυρήλατου συντάγματος της Δρήρου.[21] Κούροι ασφαλώς πρέπει να παράγονταν στο νησί στον 7ο (και τον 6ο) αιώνα, αλλά θα ήταν ξύλινοι και έτσι δεν μας σώθηκαν. Και ο διασκελισμός πρέπει να ήταν και εκεί σταθερό στοιχείο της συμβατικής εικονογραφίας τους. Αναφερόμαστε στον πραγματικό διασκελισμό και όχι στην απλή προβολή του ενός ποδιού. Ας θυμηθούμε ακόμη ότι και στην Αίγυπτο, όπου έχουμε αυτή την προβολή, τα λίθινα αγάλματα δεν έχουν πλήρως ελεύθερο το προβεβλημένο πόδι, πιθανότατα εξαιτίας αντίστοιχης έλλειψης εμπιστοσύνης στο υλικό. Αντίστοιχο πρόβλημα είχε να αντιμετωπίσει ο δημιουργός του υβριδικού συμπλέγματος του Δέρμυ και του Κίττυλου. Στην Τανάγρα επίσης δεν δούλευαν το μάρμαρο αλλά τον πώρο. Όμως ο Βοιωτός σαφώς γνώριζε στην εποχή του πολλά αγάλματα κούρων από σκληρότερο λίθο. Παρά ταύτα, αισθάνθηκε την ανάγκη να προσφύγει σε μια μοναδική λύση: μείωσε τον διασκελισμό και τον αναπλήρωσε πλάθοντας τη δεξιά μορφή με προβεβλημένο το δεξί αντί για το αριστερό πόδι. Έτσι η, μειωμένη, προβολή συνδυαζόμενη με την «κανονική» της αριστερής μορφής γινόταν επαρκώς αντιληπτή από τον θεατή. Ο Κρητικός παλαιότερος συνάδελφός του εισήγαγε ή ακολούθησε άλλη λύση. Τη σύμβαση να δηλώνεται το απαραίτητο χαρακτηριστικό του διασκελισμού σε ανάγλυφη απεικόνιση ανδρικής μορφής κατά μέτωπο με την απόδοση των ποδιών από τα πλάγια. Όμοια σύμβαση έδωσε τη δυνατότητα να ξεπεραστεί αντίστοιχη αντίφαση στην άλλη άκρη του ελληνικού κόσμου. Ο δημιουργός του εναέτιου της Γοργούς στην Κέρκυρα[22] έπρεπε να αποδώσει την, κεντρική, μορφή της κατά μέτωπο, να διασώσει όμως και το κρίσιμο εικονογραφικό της στοιχείο, τον «επί γούνασι» δρόμο, με τη χαρακτηριστική θέση των ποδιών και των χεριών. Με τον ίδιο τρόπο όπως και ο Κρητικός, έπλασε το πρόσωπο και τον πάνω κορμό κατά μέτωπο, και τους γοφούς, τα χέρια και τα πόδια, που η διάθεσή τους είναι εικονογραφικά και νοηματικά κρίσιμη, από το πλάι.

20 Rolley, ό.π., σ. 136, εικ. 113.

21 Rolley, ό.π., σ. 28 κ.ε., εικ. 98.

22 Rolley, ό.π., σ. 190, εικ. 172.

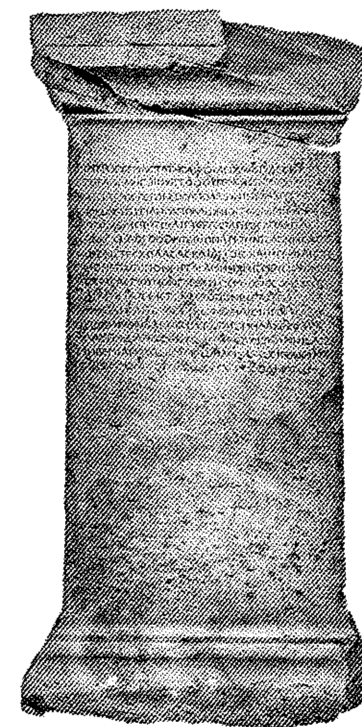
Χαράλαμπος Β. Κριτζάς

Αττικό επιτύμβιο επίγραμμα

Στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland
ώς ἴσον εἶναι τὸν σεμνὸν βίοτον τῷ ἐναρέτῳ θανάτῳ

Τη 18η Φεβρουαρίου του 2002 παραδόθηκε στο Επιγραφικό Μουσείο ενεπίγραφος μαρμάρινος βωμός ο οποίος είχε κατασχεθεί από την Ασφάλεια Αττικής.[1] Βρισκόταν στην κατοχή του Παναγιώτη Ντάγκα του Ευαγγέλου, χειριστού εκσκαφικού μηχανήματος, ο οποίος ισχυρίσθηκε στους αστυνομικούς ότι τον βρήκε στην περιοχή Αναβύσσου Αττικής. Η πληροφορία όμως αυτή ελέγχεται μάλλον ως ανακριβής, αν και η αττική προέλευση του βωμού είναι αναμφισβήτητη.

Αριθ. ευρετ.: ΕΜ 13511 (Εικ. 1). Πεσσόμορφος επιτύμβιος βωμός από πεντελικό μάρμαρο, που φέρει άνω και κάτω κυμάτια, τα οποία περιθέουν την πρόσθια ενεπίγραφη και τις δύο πλάγιες πλευρές. Η πίσω πλευρά είναι αδρά λαξευμένη (Εικ. 2). Η πάνω έδρα είναι επίπεδη, αλλά δουλεμένη με μέτριο βελόνι. Το ίδιο και η βάση, στο κέντρο της οποίας υπάρχει σιδερένιος γόμφος με μολυβδοχόηση. Στον κυρίως κορμό συνανήκει και προσαρμόζεται μεγάλο θραύσμα από το πάνω κυμάτιο, το οποίο βρέθηκε μαζί. Όμως εξακολουθεί να λείπει ένα μεγάλο τμήμα της δεξιάς γωνίας του άνω κυματίου στην πρόσθια και ένα μικρότερο τμήμα στην κάτω αριστερή του γωνία. Λείπει επίσης η δεξιά γωνία του κάτω κυματίου και υπάρχει απόκρουση στο μέσο της δεξιάς ακμής. Η υπόλοιπη επιφάνεια του λίθου έχει σποραδικές φθορές. Στη σωζόμενη αριστερή γωνία του άνω κυματίου διακρίνεται γωνιακό ακρωτήριο που αποδίδεται με εγχάραξη.


Εικόνα 1. Επιτύμβιος βωμός. Πρόσθια όψη.

Διαστάσεις: Ύψος 0,935 μ. Πλάτος κυρίως σώματος πεσσού (ο οποίος παρουσιάζει μείωση προς τα πάνω) άνω 0,345 μ. και κάτω 0,373 μ. Πάχος κυρίως σώματος του πεσσού άνω 0,30 μ. και κάτω 0,32 μ. Ύψος άνω κυματίου 0,14 μ., πλάτος 0,433 μ. και πάχος 0,435 μ. Ύψος κάτω κυματίου 0,13 μ., πλάτος 0,478 μ., πάχος 0,358 μ.

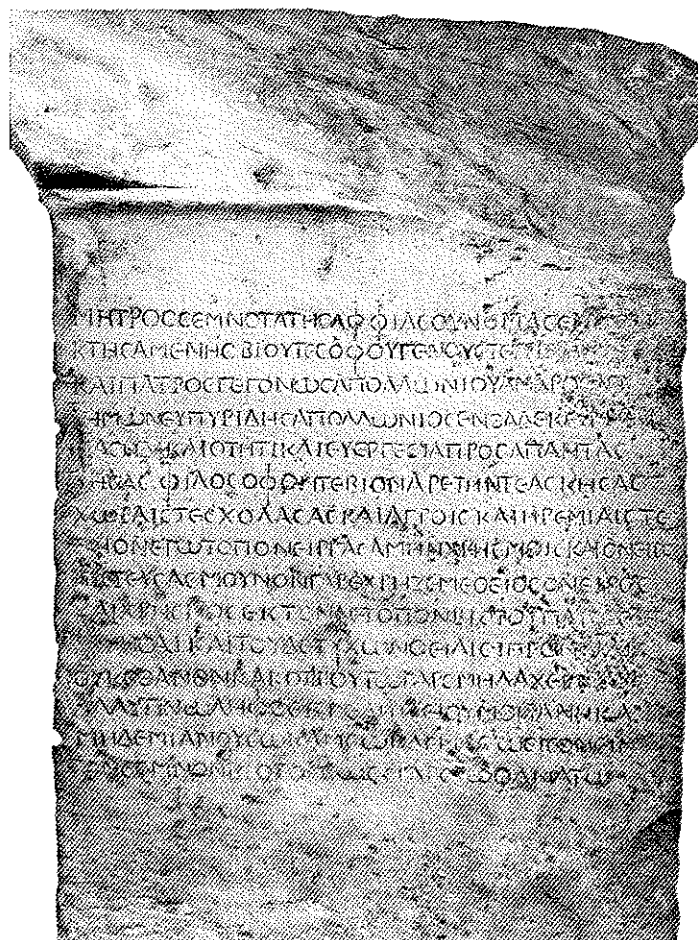
Στην πρόσθια όψη υπάρχει έμμετρη επιγραφή από 15 στίχους, η οποία

1 Σχετικό το υπ' αρ. πρωτ. 3010/2/2039-Β/13-2-02 έγγραφο της Διεύθυνσης Ασφαλείας Αττικής, Τμήμα 2ο Αρχαιοκαπηλίας. Αρχικά ο βωμός είχε παραδοθεί προσωρινά στο Εθνικό Μουσείο, όπου είχε λάβει αριθμό ΒΕ 6/14-2-2002. Σχετική αναφορά γίνεται στην έκθεση για το Επιγραφικό Μουσείο στα Χρονικά του *Αρχαιολογικού Δελτίου* 57 (2002) (υπό έκδοση).

Για τις χρήσιμες συζητήσεις που είχαμε σχετικά με την επιγραφή, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους φίλους κ.κ. K. Clinton, Η. Καπετανόπουλο, Α. Ματθαίου, Ζ. Μολιζάνι, E. Sironen.



Εικόνα 2. Επιτύμβιος βωμός. Οπίσθια όψη.



Εικόνα 3. Επιτύμβιος βωμός. Το επίγραμμα.

αρχίζει σε απόσταση 0,055 μ. από το άνω κυμάτιο. Ύψος γραμμάτων 0,008-0,01 μ. (τα Φ 0,015 μ.). Διάστιχο 0,01 μ. Η χάραξη είναι σχετικά επιμελημένη (Εικ. 3).

Η μορφή των γραμμάτων, με τα μηνοειδή Ε και C, το ανοικτό ω, και το Φ με επιμήκη γραμμή, αλλά και το γενικό ύφος του επιγράμματος οδηγούν σε μια χρονολόγηση στις αρχές του 3ου μ.Χ. αιώνα.

Κείμενο

Μητρὸς σεμνοτάτης Ἀφφίας, οὔνομα σεμνὸν
κτησαμένης, βίου τε σοφοῦ, γένους τ' ἐπις̣ή̣μ̣ο̣[υ],
καὶ πατρὸς γεγονὼς Ἀπολλωνίου, ἀνδρὸς ἀρίσ̣[του],
[δ]ήμων Εὐπυρίδης, Ἀπολλώνιος ἐνθάδε κεῖμα̣ι·
π̣άσ̣η̣ δικαιότητι καὶ εὐεργεσίᾳ πρὸς ἅπαντας
[ζ]ήσας, φιλόσοφόν τε βίον, ἀρετήν τε ἀσκήσας,
χώραις τε σχολάσας καὶ ἀγροῖς καὶ ἠρεμίαις τε,
τοῖον ἐγὼ τόπον εἰργασάμην χρησμο̣ῖς καὶ ὀνείροι[ς]
πιστεύσας· μοῦνον γὰρ ἔχρηζέ με θεῖος Ὄνειρος
καὶ χρησμὸς εἰς τόνδε τόπον βιότου παυσθ̣έ̣ν̣τα

ο̣ἰ̣κ̣ῆσαι· καὶ τοῦδε τυχών, θείαισι προνο̣ίαις,
οὐκ ἔθανον κακότ̣η̣τι, οὕτω γὰρ ἐμὴ λάχε μοῖ̣ρα,
ἀλλ' ὕπνῳ ληφθεὶς μελιηδέϊ θυμὸν ἀνῆκα,
μηδεμιᾷ νούσῳ καμέων δέμας, ὡς ἴσον εἶναι
τὸν σεμνὸν βίοτον τῷ ἐναρέτῳ θανάτῳ.

Μετάφραση

Γεννημένος από μητέρα πολύ σεμνή, την Αφφία, που απέκτησε όνομα σεβαστό, (έζησε) ενάρετη ζωή και (καταγόταν) από επίσημο γένος, και από πατέρα τον Απολλώνιο, άνδρα άριστο, (εγώ ο) Απολλώνιος από τον δήμο των Ευπυριδών είμαι θαμμένος εδώ· αφού έζησα με απόλυτη δικαιοσύνη, και κάνοντας ευεργεσίες προς όλους, μια ζωή φιλομαθή, ασκώντας την αρετή, και αφού πέρασα τον καιρό μου στην ύπαιθρο, στα αγροκτήματα και στην ηρεμία της εξοχής, διαμόρφωσα έτσι εγώ ο ίδιος (αυτόν) τον τόπο, δίνοντας πίστη σε χρησμούς και προφητικά όνειρα· γιατί ο θεϊκός Όνειρος και ο χρησμός προφήτευσαν ότι μετά το τέλος της ζωής μου θα κατοικήσω μόνος σ' αυτόν εδώ τον τόπο. Και όταν είχα αυτή την τύχη, χάρη στη θεϊκή πρόνοια, δεν πέθανα με κακουχίες, γιατί τέτοια (καλή) μοίρα μού έλαχε, αλλά, αφού με πήρε γλυκός ύπνος, εξέπνευσα, χωρίς να ταλαιπωρήσω το σώμα (μου) με καμιά ασθένεια, ώστε να είναι ίδιος ο σεμνός βίος με τον ενάρετο θάνατο.

Κριτικό υπόμνημα

Στ. 1: Το ύψιλον της λ. οὔνομα είναι δισκελές (V), σε αντίθεση με τα λοιπά Υ της επιγραφής, που είναι τρισκελή.
στ. 2: Τα υπόστικτα γράμματα διακρίνονται αμυδρά μέσα στη φθορά του λίθου.
στ. 10: ομοίως
στ. 12: Ο χαράκτης από παραδρομή είχε αρχικά χαράξει ΚΑΚΟΤΙ και στη συνέχεια το διόρθωσε σε ΚΑΚΟΤΗΤΙ, παρεμβάλλοντας γράμματα και χαράζοντας το τελευταίο Ι πάνω από το Ο της επόμενης λέξης. Γενικά δεν χαράχθηκαν τα προσγεγραμμένα Ι των δοτικών.

Μετρική

Το επίγραμμα αποτελείται από 15 στίχους σε δακτυλικό εξάμετρο, εκτός από τον τελευταίο, που είναι σε πεντάμετρο. Το μέτρο χωλαίνει σε αρκετούς στίχους, κυρίως στους έξι πρώτους και στον στίχο 10. Συχνά η ανωμαλία οφείλεται στην αδυναμία να αρμόσουν με το μέτρο τα κύρια ονόματα, όπως εδώ στους στίχους 1, 3 και 4.[2]

2 Ο ποιητής του επιτυμβίου επιγράμματος *IG* XIV, 1537 (*CIL* VI, 16843. Peek, *Griechische Versinschriften*, 1326. Ρώμη, 2ος αιώνας μ.Χ.), που είναι σε δακτυλικό εξάμετρο, δικαιολογεί (διά του στόματος του νεκρού) γιατί προτίμησε πεντάμετρο για τους δύο τελευταίους στίχους:

καὶ δὴ καλεύμην Ταξιάρχης ἐν βροτοῖς
οὐ γὰρ ἐν ἑξαμέτροις ἥρμοσε τοὔνομ' ἐμόν.

Σε ορισμένες περιπτώσεις η μετρική προϋποθέτει συνιζήσεις φωνηέντων με άλλα φωνήεντα ή διφθόγγους, μετρική έκταση φωνηέντων ή άλλες μεταβολές της ορθογραφίας.[3] Πάντως δεν υπάρχουν σολοικισμοί και ανορθογραφίες και το όλον ύφος του επιγράμματος απηχεί ομηρικές επιδράσεις.

Σχόλια

Το επίγραμμα ανήκει στην κατηγορία των επιτυμβίων, όπου φέρεται να ομιλεί ο ίδιος ο νεκρός, δίνοντας βιογραφικά του στοιχεία και κάνοντας αναφορά στα φιλοσοφικά του πιστεύω[4]. Δεν αποκλείεται να συντάχθηκε από κάποιον φίλο ή συγγενή του, στον οποίον είχε εκμυστηρευθεί τα περί ονείρων και χρησμών (βλ. στίχ. 8), που τον οδήγησαν να κατασκευάσει εν ζωή το ταφικό του μνημείο στη συγκεκριμένη θέση. Ο ποιητής γνώριζε τον ειρηνικό τρόπο θανάτου του νεκρού που περιγράφει στους στίχ. 13-15.

στ. 1-2: *Μητρὸς σεμνοτάτης Ἀφφίας, οὔνομα σεμνὸν | κτησαμένης, βίου τε σοφοῦ, γένους τ' ἐπισήμο*[υ]. Η πρόταξη του ονόματος της μητέρας και η έμφαση που δίνεται στις αρετές της (*σεμνοτάτη*) αλλά και στην καλή φήμη που απέκτησε (*οὔνομα σεμνὸν | κτησαμένης*), ίσως υποδηλώνει ότι ο πατέρας του νεκρού Απολλωνίου πέθανε νωρίς και τον ανέθρεψε η χήρα μητέρα του, με το όνομα της οποίας ήταν κυρίως γνωστός στον κοινωνικό του περίγυρο. Δεν αποκλείεται όμως η περίπτωση να ήταν η μητέρα ευγενέστερης καταγωγής, από κάποια πλούσια και επιφανή οικογένεια, γεγονός που ο συντάκτης του επιγράμματος θέλησε να τονίσει. Θεωρώ πιθανότερο οι εκφράσεις *βίου τε σοφοῦ, γένους τ' ἐπισήμο*[υ] να αναφέρονται στη μητέρα και όχι στον γιο. Αν πράγματι ισχύει αυτό, η υπόθεση περί ευγενούς καταγωγής της μητέρας αποκτά πρόσθετο έρεισμα. Η έκφραση *βίου τε σοφοῦ* δεν σημαίνει αναγκαστικά κάποια σχέση της Αφφίας με τη φιλοσοφία και τα γράμματα. Σημαίνει μάλλον ότι έζησε ενάρετο βίο.[5]

3 Όπως για παράδειγμα: πρέπει να θεωρηθούν μακρά στον στ. 1 το ι της *Ἀφφίας*, στον στ. 2 το ι του *βίου* και το ε του *γένους*, στον στ. 5 το πρώτο ι της λ. *δικαιότητι*, στον στ. 6 το ι του *φιλόσοφον* και το ο του *βίον*, στον στ. 10 το ο του *χρησμός*. Αντίστοιχα πρέπει να θεωρηθούν βραχέα τα πρώτα ο του ονόματος *Ἀπολλώνιος* στους στ. 3 και 4 (ως να εγράφετο με ένα λάμβδα), τα *καὶ* στους στ. 5 και 8 και το πρώτο *καὶ* στον στ. 7.
Συνιζήσεις έχομε στο β΄ και στο ε΄ μέτρο του στ. 5, στο ε΄ μέτρο του στ. 6 και στο γ΄ μέτρο του στ. 12 (αναγνωστέο ως *-τηθ' οὔτω*).
Τέλος γίνεται συχνή χρήση της βράχυνσης φωνήεντος όταν ακολουθούν άφωνο και υγρό σύμφωνο (muta cum liquida).

4 Για τύπους επιτυμβίων επιγραμμάτων όπου ο νεκρός ομιλεί σε α΄πρόσωπο βλ. G. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Diss. Erlangen 1953, 136 και 155.

5 Οι λέξεις σοφός, σοφία μπορεί να λάβουν ποικίλες αποχρώσεις και να χαρακτηρίζουν καλλιτέχνες, επιστήμονες, καθαρά θεωρητικούς φιλοσόφους, αλλά και διάφορες ιδιότητες και δεξιότητες ατόμων. Για τη σοφία ως προσόν γυναικών βλ. π.χ. IG II^2 13086 (P.A. Hansen, *CEG* II, 494), των αρχών του 4ου π.Χ. αιώνα.

Το όνομα Ἀφφία είναι σπάνιο, αλλά όχι αμάρτυρο στην Αττική, υπό τον τύπο Ἄφφιον.[6] Ορισμένοι το θεωρούν παράλληλο τύπο (με δάσυνση) του λατινικού Ἀππία (Appia), ενώ υπάρχουν και οι τύποι Ἀπφία και Ἄπφιον / Ἄφφιον (ουδέτερον ως γυναικείο όνομα), καθώς και το ανδρικό όνομα Ἄππιος / Ἄπφιος και τα παράγωγά του (Ἀππιανός κλπ.).[7]

Φαίνεται όμως ότι το όνομα συνδέεται μάλλον με τις ελληνικές λέξεις ἄπφα, ἀπφία, ἀπφίον, ἀπφίδιον, που δηλώνουν στοργή και οικειότητα.[8] Παράγωγα κύρια ονόματα επιχωριάζουν κυρίως στη Μικρά Ασία. Η ομοιότητά τους με τα λατινικά Appius / Appia συντέλεσε στη διάδοσή τους κατά τη ρωμαϊκή περίοδο.

στ. 3: *Καὶ πατρὸς γεγονὼς Ἀπολλωνίου, ἀνδρὸς ἀρίσ*[του]. Το πατρώνυμο, όπως και το όνομα του νεκρού, Ἀπολλώνιος, είναι κοινότατα. Από τους δύο τουλάχιστον (και πιθανόν τέσσερεις) γνωστούς Ἀπολλωνίους Ἀπολλωνίου Εὐπυρίδας,[9] κανείς δεν μπορεί να ταυτισθεί με τον δικό μας για χρονολογικούς λόγους.

Ένας σοφιστής Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου, που αναφέρεται από τον Φιλόστρατον,[10] καθώς και σε τιμητικές επιγραφές,[11] πέθανε 75 ετών μεταξύ 230/1 και 238 μ.Χ. και ετάφη κοντά στην Ιερά Οδό.[12] Κατά τον K. Clinton[13] διετέλεσε Ιεροφάντης και ήταν μάλλον Στειριεύς. Επομένως, παρά τη μικρή ομοιότητα ορισμένων βιογραφικών στοιχείων, οποιαδήποτε ταύτιση πρέπει να αποκλεισθεί.

Η έκφραση *ἀνδρὸς ἀρίστου* είναι συνήθης χαρακτηρισμός σε επιγράμματα και το έπος.[14]

6 Βλ. π.χ. IG II^2 6837: Ἄφφειν (<Ἄφφιον με συγκοπή), επιτύμβιο μετά το 170 μ.Χ. IG II^2 7143: Ἄφφιον, επιτύμβιο ρωμαϊκών χρόνων. Η IG II^2 10626α (επιτύμβια στήλη Ἀφφίας 2ου μ.Χ. αιώνα) προέρχεται από τη Μικρά Ασία. Βλ. επίσης SEG XIX, 172, στ. 10: Ἀπφί(α) (170-190 μ.Χ.). Η IG II^2 4059 από τον Ραμνούντα (128/9 μ.Χ.) πρέπει μάλλον να συμπληρωθεί ως Ἀφ[ινία Σε]κοῦνδα. Πρβλ. J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, Toronto 1994 (κατωτ.: *Persons*), 4, αρ. 250100. Β. Πετράκος, *Ο Δήμος του Ραμνούντος*, II, Αθήναι 1999, αρ. 161 και 162.

7 Βλ. L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, § 66-20, 66-23, 66-33, 66-51, 66/54-56. L. Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions*, I, Berlin – N. York 1980, 544. Πρβλ. Σχόλια Cl. Brixhe, *Bull. Épigraphique* 2003, 486 (σ. 649).

8 Βλ. *LSJ*, λ. ἀπφὰ ἤ ἄπφα, ἀπφάριον, ἀπφίδιον, ἀπφίον, ἀπφία, ἀπφῦς. Πρβλ. Brixhe, ό.π.

9 *Persons*, 147940, -45, -50, -55.

10 *Βίοι Σοφιστῶν*, 2, 20. Διετέλεσε μεταξύ άλλων επώνυμος άρχων και ιεροφάντης. Το πλήρες όνομα ήταν Κασσιανός Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου.

11 IG II^2 3811, 3812 κλπ. Βλ. *Persons*, 145990.

12 Φιλόστρ., ό.π.: ἐτελεύτα μὲν οὖν ἀμφὶ τὰ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα ἔτη, . . . ἐτάφη δὲ ἐν τῷ προαστείῳ τῆς Ἐλευσινάδε λεωφόρου.

13 K. Clinton, «A family of Eumolpidai and Kerykes descended from Pericles», *Hesperia* 73 (2004) 39-57, ειδικά σ. 50.

14 Βλ. για παράδειγμα τιμητική επιγραφή των ρωμαϊκών χρόνων από τη Μαντίνεια, προς τιμήν της Ἰουλίας Εὐδίας για δωρεές στους ιερείς του Ασκληπιού (IG V2, 269, στ. 2 κ.ε.): Ἐπειδὴ Ἰουλία Εὐ[δία Εὐτελείνου θυγάτηρ], | γυνὴ καλὴ καὶ ἀγ[α]θ[ὴ ὑπάρχο]υ[σα καὶ γο]|νέων τῶν ἀρίστων. Πρβλ. IG V2, 270. Βλ. επίσης επίγραμμα του 3ου μ.Χ. αιώνα από την Ελευσίνα, IG II^2 3811, στίχ. 9: πατρὸς ἀρίστου.

στ. 4: [Δ]*ήμων Εὐπυρίδης*. Πρόκειται για δήμο της Λεωντίδος φυλής, που τοποθετείται περίπου στην περιοχή του Καματερού – Λιοσίων.[15] Ως προς την έκφραση *δήμων* σε γενική πληθυντικού πρβλ. Αριστοτ., *Ἀθην. Πολιτ.*, 21, 4: ὅθεν καὶ καλοῦσιν Ἀθηναῖοι σφᾶς αὐτοὺς τῶν δήμων· Πλάτ., *Εὐθύφρων*, 2, β: τῶν δήμων Πιτθεύς· Πλούτ., *Βίος Περικλέους*, 3: Περικλῆς ἦν τῶν μὲν φυλῶν Ἀκαμαντίδης, τῶν δὲ δήμων Χολαργεύς.

στ. 5-7: *Πάσῃ δικαιότητι καὶ εὐεργεσίᾳ πρὸς ἅπαντας / ζήσας, φιλόσοφόν τε βίον, ἀρετήν τε ἀσκήσας / χώραις τε σχολάσας καὶ ἀγροῖς καὶ ἠρεμίαις τε.* Στους στίχους αυτούς ο νεκρός Απολλώνιος αναφέρεται στην ενάρετη ζωή του, που σύμφωνα με τα φιλοσοφικά του πιστεύω την πέρασε προσπαθώντας να είναι απόλυτα δίκαιος και να ευεργετεί όλους τους συνανθρώπους του. Αυτές οι αρετές και ο φιλόσοφος βίος τού εξασφάλισαν ένα γλυκό και ανώδυνο θάνατο, όπως θα αναφέρει πιο κάτω. Προτίμησε πάντως να ζήσει μακριά από την τύρβη των εγκοσμίων, αναζητώντας τη γαλήνη της ψυχής στην ηρεμία της εξοχής και της φύσης.

Δεν αποκλείεται ο Απολλώνιος να είχε κτήματα στον ακραίο δήμο των Ευπυριδών, που γειτνιάζει με τον ορεινό όγκο της Πάρνηθος και τα γύρω δάση.

Είναι γνωστό ότι πολλοί Αθηναίοι προτιμούσαν από παλιά να ζουν σε εξοχικές κατοικίες (*οἰκίας*) στην ύπαιθρο (*χώραν*) και τα αγροκτήματα (*ἀγρούς, χωρία*).[16] Ο Θουκυδίδης (2, 13, 14) αναφέρει ότι στην αρχή του Πελοποννησιακού πολέμου οι Αθηναίοι δυστροπούσαν να συγκεντρωθούν στο άστυ γιατί είχαν συνηθίσει να ζουν σε αγροκτήματα (*χαλεπῶς δὲ αὐτοῖς διὰ τὸ αἰεὶ εἰωθέναι τοὺς πολλοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς διαιτᾶσθαι ἡ ἀνάστασις ἐγίγνετο*).

Ένας διάσημος, λίγο παλαιότερος, ομοϊδεάτης και πιθανώς γείτονας του Απολλωνίου θα ήταν ο «Δύσκολος» Κνήμων της ομώνυμης κωμωδίας του Μενάνδρου. Κατοικούσε και αυτός σε αγροικία (*ἀγρόν*) στην περιοχή της Φυλής[17] και ήταν εραστής της ἐρημίας.[18]

Η λέξη *χώρα* στη συγκεκριμένη περίπτωση σημαίνει γενικά την ύπαιθρο, την εξοχή, ευρύτερη σε έκταση από τον *ἀγρόν*.[19]

15 Βλ. D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 BC*, Princeton 1986, 380. Η ταύτιση προτείνεται λόγω της ανεύρεσης εκεί της IG II² 1362, με διάταγμα του ιερέως του Ἀπόλλωνος Ἐριθασέου, σχετικό με την προστασία του ιερού από υλοτομία και ξύλευση.

16 Βλ. N.F. Jones, «Epigraphic evidence for farmstead residence in Attica», *ZPE* 133 (2000) 75-90. M.H. Hansen, «Polis versus chora – The settlement pattern», στο: M.H. Hansen – Th.H. Nielsen (επιμ.), *An inventory of archaic and classical Polis*, Oxford 2004, 74-79. Επειδή δεν υπήρχε ειδικός όρος που να σημαίνει αγροικία, αγρόκτημα (φάρμα), χρησιμοποιούσαν τους όρους *ἀγρός* (βλ. π.χ. Δημοσθ., 29, 3. 53, 6. 57, 10) ή *χωρίον* (Δημοσθ. 30, 29 και 31). Πρβλ. Jones, ό.π., 76. Hansen, ό.π., 75.

17 Μενάνδρου, *Δύσκολος*, στ. 5-7: Τὸν ἀγρὸν δὲ τὸν [ἐ]πὶ δεξί' οἰκεῖ τουτονὶ Κνήμων, ἀπάνθρωπός τις ἄνθρωπος σφόδρα καὶ δύσκολος.

18 *Αυτ.*, στ. 597-598: Τῆς νῦν ἐρημίας ἐρῶ ὡς οὐδὲ εἷς. Πρβλ. στ. 169.

19 Ξενοφ., *Ἱέρων*, 4, 7: Ὁ μὲν ἰδιώτης ἀγροῦ ἐπιθυμεῖ, ὁ δὲ τύραννος . . . χώρας πολλῆς. Εδώ η λ. χώρα σημαίνει την εδαφική επικράτεια.

Ο Απολλώνιος αφιέρωσε τον καιρό του (*ἐσχόλασε*) ζώντας στην ύπαιθρο και αναζητώντας την ἠρεμίαν της εξοχής.[20] Ο τρόπος αυτός ζωής απηχεί φιλοσοφικές αντιλήψεις, ιδίως του στωικισμού. Άλλωστε ο φιλόσοφος βίος και η άσκηση αρετής αποτελούσαν για τον Απολλώνιο καύχημα και θετικά στοιχεία της ζωής του, που τα θεώρησε άξια μνείας στο επιτύμβιο επίγραμμά του. Η έκφραση *ἀρετὴν ἀσκεῖν* είναι συνηθέστατη.[21] Γενικά η μνεία της ἀρετῆς του νεκρού σε αττικά επιγράμματα είναι πολύ συχνή,[22] ενίοτε σε συνδυασμό και με τη σοφία.[23] Στη δική μας περίπτωση έχει τη γενική έννοια του ζῆν ἐναρέτως. Μπορεί όμως να εξειδικεύονται οι αρετές, ως κανόνες ζωής. Ο Ευριπίδης, για παράδειγμα, θεωρεί ύψιστες αρετές την τιμή στους θεούς και τους γονείς καθώς και την υπακοή στους νόμους.[24] Πλησιέστερες, αντίθετα, προς τα φιλοσοφικά ιδεώδη ήταν οι αρετές που, κατά τη Σούδα, κοσμούσαν τον Ηρακλή: τὸ μὴ ὀργίζεσθαι, τὸ μὴ φιλαργυρεῖν καὶ τὸ μὴ φιληδονεῖν.[25]

στ. 8-9: *τοῖον ἐγὼ τόπον εἰργασάμην χρησμοῖς καὶ ὀνείροι*[ς] */ πιστεύσας.* Αφού έζησε την ήρεμη και ενάρετη ζωή του, αντιμετωπίζοντας με θάρρος και στωικότητα τον θάνατο, κατασκεύασε ο ίδιος εν ζωή το ταφικό του μνημείο, δίνοντας πίστη σε χρησμούς και όνειρα. Φαίνεται πως ήταν βαθιά θρησκευόμενο άτομο και μάλλον άγαμος και άτεκνος, επειδή δεν κάνει καμιά αναφορά για σύζυγο και τέκνα.

Ο τόπος που διαμόρφωσε ο Απολλώνιος, στο σημείο που του υπέδειξε ο χρησμός, είναι προφανώς το ταφικό του μνημείο. Η λ. *τόπος* έχει ποικίλες έννοιες, μεταξύ των οποίων και την έννοια του τάφου, που την προσέλαβε από τον 1ο-2ο αιώνα μ.Χ. Με την έννοια αυτή απαντά σε αρκετές επιγραφές της Αττικής,[26] αλλά και άλλων περιοχών.[27] Δεν αποκλείεται ο τόπος του Απολλωνίου να ήταν κάπου μέσα στα οικογενειακά του κτήματα, συνήθεια αρκετά διαδεδομένη στη ρωμαϊκή εποχή. Σε επιγραφή από τη Ρώμη του 224 μ.Χ. η Φαβία Αἰλία Φαβιανή παραχωρεί στον Φάβιο Ὀνήτορα *τόπον* εις τους κήπους της για να οικοδομήσει ταφικό μνημείο

20 Για την έννοια αυτή του σχολάζω + δοτική, βλ. λεξικό LSJ, λ. σχολάζω, §5. Πρβλ. Ηρωδιανός, 7, 9, 11: Ἑορταῖς καὶ τρυφαῖς σχολάζοντες ἀεί.

21 Βλ. π.χ. Πλάτων, *Πολιτεία* 407a, 407c. Πρβλ. επιτύμβιο επίγραμμα των μέσων του 4ου π.Χ. αιώνα από τον Πειραιά, IG II/III 6693a (σ. 881).

22 Βλ. Pfohl, ό.π., 13-19.

23 *Στο ίδιο*, 17.

24 Απόσπ. 853, έκδ. R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, τόμ. 5.2, Göttingen 2004:

Τρεῖς εἰσιν ἀρεταὶ τὰς χρεών σ' ἀσκεῖν, τέκνον·
θεούς τε τιμᾶν τούς τε φύσαντας γονῆς
νόμους τε κοινοὺς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν
κάλλιστον ἕξεις στέφανον εὐκλείας ἀεί.

25 Σούδα, λ. Ἡρακλῆς Ἀλκμήνης υἱός.

26 Βλ. π.χ. IG II/III 6153, A (3ος μ.Χ. αιώνας), 6865 (ομοίως), 12288 (1ος-2ος μ.Χ. αιώνας), 13220 (3ος μ.Χ. αιώνας), 13224 (3ος-4ος μ.Χ. αιώνας).

27 Βλ. για παράδειγμα επιγραφές της Μικράς Ασίας, *MAMA* III 96, 217, 347, 489. IV 216, 301. V 159. VI 59, 205, 276, 310.

(*μνημαφῖον*).[28] Ανάλογα μνημεία εκαλούντο, ιδίως σε επιγραφές της Μικράς Ασίας, *κῆποι, κηπία, κηπόταφα, περίβολοι, περιβόλια*.[29]

Η διά των ονείρων μαντική ήταν μια ευρύτατα διαδεδομένη πρακτική και είναι γνωστή η ύπαρξη ειδικών ονειρομαντείων, τα οποία διαφήμιζαν την αξιοπιστία των χρησμών τους. Ο θεός Βησᾶς (Bes), που εμφανιζόταν στα όνειρα στο Μεμνόνειον της Αβύδου, χαρακτηρίζεται ως «*μάντις ἀληθὴς πανυπέρτατος*» και «*πανταληθὴς καὶ ὀνειροδότης καὶ χρησμοδότης*».[30]

Φαίνεται ότι η συνήθης πρακτική ήταν να ζητά ο χρηστηριαζόμενος να του πει ο θεός αν έπρεπε να δώσει πίστη στο όνειρο που είδε ή όχι, όπως δείχνουν για παράδειγμα επιγραφές από το Μαντείο των Διδύμων της Μικράς Ασίας.[31]

Σε άλλες περιπτώσεις, όπως μάλλον συνέβη στη δική μας, ο χρησμός δινόταν με αμεσότερο τρόπο στον ίδιο τον ενδιαφερόμενο, με την εμφάνιση κάποιου θεού στον ύπνο του.[32] Συμβούλευαν μάλιστα την αποφυγή ορισμένων φαγητών δυσονείρων καὶ ταρακτικῶν σε όσους επρόκειτο να ασκήσουν τη μαντική μέσω των ονείρων.[33] Η δήλωση της θεϊκής βούλησης μέσω ονείρων είναι συνήθης πρακτική και στη Βίβλο,[34] απόλυτα θεμιτή και αποδεκτή μεταξύ των Χριστιανών[35] και εξακολουθεί μέχρι τις μέρες μας.

28 Βλ. IG XIV, 2090. Πρβλ. L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Roma 1973, αρ. 999 με σχόλια.

29 Βλ. J. Kubinska, *Les Monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Warszawa 1968, σ. 142 κ.ε. Για ταφικούς κήπους βλ. επίσης F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, 43-44. M. Guarducci, EG III, 140.

30 Βλ. P. Perdrizet – G. Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy, Paris, Strasbourg 1919, σ. XIX-XX. Πρβλ. L. Robert, *Hellenica* XIII, 102 και *CRAI* 1968, σ. 587 [= *OMS* V, σ. 603]. Για το ίδιο ονειρομαντείο βλ. Fr. Dunand, «La consultation oraculaire en Égypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos», στο: J-G. Heintz (επιμ.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité.* Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995 [Paris 1997], 65-84.

31 Βλ. A. Rehm, *Didyma II. Die Inschriften*, Berlin 1958, αρ. 505, στίχ. 4: πότερον *ἀληθῶς εἶδεν [ἢ ψευδῶς]*. Πρβλ. L. Robert, «Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon», *CRAI* 1968, σ. 587. Επίσης *I. Didyma*, αρ. 500 [L. Robert, *ibid.*, σ. 578, 586]. Ο L. Robert (*ibid.* σ. 586) πιστεύει ότι στη λεγόμενη «Θεοσοφία», η οποία χρονολογείται στον 6ο μ.Χ. αιώνα και περιέχει συναγωγή κειμένων και χρησμών που δείχνουν τη σχέση χριστιανισμού και παγανισμού, υπάρχει χρησμός που μάλλον δόθηκε από το Μαντείο των Διδύμων. Σε κάποιον Στρατόνικο που είδε στο όνειρό του πόσα χρόνια ζωής τού έμεναν και ρώτησε το μαντείο αν έπρεπε να δώσει πίστη (... Στρατονίκῳ τινὶ ὄναρ ἰδόντι περὶ τῶν τῆς ἰδίας ζωῆς ἐτῶν καὶ πυθομένῳ εἰ χρὴ πιστεῦσαι), δόθηκε ο εξής αμφίσημος χρησμός (οὕτως ἀνεῖλεν): εἷς ἔτι (ή εἰσέτι) σοι δολιχὸς νέμεται χρόνος, ἀλλὰ σεβάζου ζωοδότου Διὸς ὄμμα θυηπολίης ἀγαναῖσιν. Βλ. Hartmut Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien herausgegeben und quellekritisch untersucht*, Hamburg 1941, σ. 172-173, αρ. 24.

32 Βλ. π.χ. επίγραμμα του Παλλαδά, *Παλ. Ανθολ.* IX, 378.

Ἀνδροφόνῳ σαθρὸν τειχίον ὑπνώοντι
νυκτὸς ἐπιστῆναί φασι Σάραπιν ὄναρ
καὶ χρησμῳδῆσαι.

33 Πλουτάρχου, *Συμποσιακά* VIII, 10 (734 F):

ὅτι δ' ἐστὶ τῶν βρωμάτων ἔνια δυσόνειρα καὶ ταρακτικὰ τῶν καθ' ὕπνον ὄψεων, μαρτυρίοις ἐχρῶντο τοῖς τε κυάμοις καὶ τῇ κεφαλῇ τοῦ πολύποδος, ὧν ἀπέχεσθαι κελεύουσι τοὺς δεομένους τῆς διὰ τῶν ὀνείρων μαντικῆς.

Ένα είδος ονειρομαντείας, για θεραπευτικούς όμως λόγους, ήταν οι εγκοιμήσεις στα διάφορα Ασκληπιεία (κυρίως της Επιδαύρου, αλλά και της Κω, Λεβήνος, Περγάμου κλπ),[36] καθώς και άλλα ιερά ιαματικών θεοτήτων, όπως το Αμφιαράειον του Ωρωπού.[37]

στ. 9-11: *μοῦνον γὰρ ἔχρηζέ με θεῖος Ὄνειρος / καὶ χρησμὸς εἰς τόνδε τόπον βιότου παυσθέντα / οἰκῆσαι*. Η έκφραση θεῖος Ὄνειρος αποτελεί σαφή ομηρική απήχηση.[38] Στον Όμηρο ο Ὄνειρος έχει προσωποποιηθεί και έχει λάβει θεϊκή υπόσταση. Όμως κατά τον Ομηρικό Ύμνο στον Ερμή (4, 14), ο θεός αυτός είναι *ἡγήτωρ ὀνείρων* και τον επικαλούνται για μαντικά όνειρα. Στα ύστερα μάλιστα χρόνια της αρχαιότητος, ο ίδιος ο Ερμής ταυτίσθηκε με τον θεῖον Ὄνειρον, όπως δείχνουν επικλήσεις και προσευχές σε μαγικούς παπύρους.[39]

Ο κατ' εξοχήν ασχοληθείς με τα όνειρα Αρτεμίδωρος, συγγραφέας των μέσων του 2ου μ.Χ. αιώνα, από την Δάλδιν της Λυδίας, στο έργο του *Ὀνειροκριτικά* κάνει διάκριση μεταξύ *ὀνείρων*, που δείχνουν το μέλλον, και *ἐνυπνίων*, που επηρεάζονται από την ψυχική και φυσική κατάσταση του ατόμου και δηλώνουν απλά την παρούσα κατάσταση πραγμάτων.[40] Οι Ὄνειροι διακρίνονται περαιτέρω σε θεωρηματικούς, που δηλώνουν αυτούσια τα μέλλοντα να συμβούν, και σε αλληγορικούς (δι' αἰνιγμάτων), που χρειάζονται ερμηνεία από ονειροκρίτες.[41] Όσοι ζουν ενάρετη ζωή βλέπουν συνήθως ονείρους που είναι προφητικοί, όπως συνέβη και με τον Απολλώνιο του επιγράμματός μας.[42]

34 Βλ. για παράδειγμα τα όνειρα του Ιακώβ (*Γεν.*, ΚΗ', 12-15), του Ιωσήφ (*Ματθ.*, Α, 20-21), της γυναικός του Πιλάτου (αυτ., ΚΖ', 19) κλπ. Από τα πολλά παλαιοχριστιανικά παραδείγματα αναφέρομε τα αποκαλυπτικά όνειρα στη μάρτυρα Vivia Perpetua, που τα κατέγραψε σε ημερολόγιο μέσα στη φυλακή.

35 Σε περίαπτο παλαιοχριστιανικών χρόνων από τη Ρώμη (IG XIV, 2413 (16)) υπάρχει η ευχή: (Κύριε δόξης καὶ χρησμῶν) χρημάτισόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμης. Το όνειρο έπρεπε όχι μόνο να είναι αληθινό, αλλά και να το θυμάται την επόμενη ο ενδιαφερόμενος!

36 Για το είδος αυτό των ιαματικών ονείρων βλ. πρόσφατα G. Sfameni Gasparo, *Oracoli, profeti, Sibile. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002, 205-253.

37 Παυσ. I, 34, 5.

38 Πρβλ. *Ιλιάς*, Β 56: ο θείος Όνειρος φέρνει καθ' ύπνους στον Αγαμέμνονα τη βουλή του Διός. Η έκφραση είναι συνήθης.

39 Βλ. K. Preisendanz et al. (επιμ.), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2nd ed. Stuttgart 1973-1974, V, 411. VII, 676, κλπ. Πρβλ. S. Eitrem, «Dreams and Divination in Magical Rirual», στο: C.A. Faraone και D. Obbink (επιμ.), *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, N.York 1991, 175-187, ειδικά σ. 178-179. Επίσης F. Graf, «Prayer in Magic and religious Ritual», αυτ., 205-206.

40 Βιβλ. I, 1.2.

41 *Ὀνειροκριτικά*, Βιβλ. IV, Προοίμιον.

42 Για τη διάκριση των ονείρων βλ. μεταξύ άλλων P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Roma 1998, 82. A.H.M. Kessels, «Ancient Systems of Dream-Classification», *Mnemosyne* 22 (1969) 389-424.

Γενικά υπήρχε η πίστη ότι τα όνειρα ήταν θεόπεμπτα,[43] καίτοι δεν έλειπε ο σκεπτικισμός των φιλοσόφων, όπως ο Αριστοτέλης.[44]

Ο χρησμός που δόθηκε στον Απολλώνιο μέσω του ονείρου τού προφήτευε ότι όταν έληγε η ζωή του θα εύρισκε αιώνια κατοικία, δηλαδή θα εθάπτετο, μόνος, στον συγκεκριμένο τόπο. Η λέξη μοῦνον σημαίνει μάλλον ότι το μνημείο θα ήταν ατομικό και καινούριο. Ίσως όμως αποτελεί και έμμεση αναφορά στην οικογενειακή κατάσταση του Απολλωνίου, ο οποίος όπως προαναφέραμε ήταν μάλλον άγαμος, ή ακόμα στο ότι ο τάφος βρισκόταν σε ερημικό μέρος.

Κάποιοι παραλληλισμοί μπορούν να γίνουν με την περίπτωση του Οιδίποδος, στον οποίον έχρησε ο Φοίβος τον χρόνο θανάτου και τον τόπο ταφής του στον Ίππιο Κολωνό.[45] Ανάλογη είναι η περίπτωση του Σκιπίωνος, που στο περίφημο ἐνύπνιον (somnium), το οποίο περιγράφει ο Κικέρων (*De Republica* VI, IX κ.ε.), ονειρεύθηκε τον πατέρα του Αιμίλιο Παύλο και τον θετό πατέρα του Σκιπίωνα τον Πρεσβύτερο να του προλέγουν τον ουράνιο και υπερβατικό χώρο (Γαλαξία) όπου θα πάει η αθάνατη ψυχή του μετά θάνατον, αν ζήσει δίκαιο και ενάρετο βίο.

Για την έκφραση *βιότου παυσθέντα* πρβλ. μεταξύ πολλών ανάλογων παραδειγμάτων ψήφισμα της εξ Αρείου Πάγου Βουλής για μεταθανάτιες τιμές στον Αὐρήλιον Ἀφφιανὸν Μαραθώνιον το 235/6 μ.Χ.[46]

στ. 11-12: *καὶ τοῦδε τυχών, θείαισι προνοίαις, | οὐκ ἔθανον κακότητι, οὕτω γὰρ ἐμὴ λάχε μοῖρα*. Σε αντάλλαγμα και ως επιβράβευση για τον ενάρετό του βίο, η θεία πρόνοια χάρισε στον Απολλώνιο έναν ειρηνικό και ανώδυνο θάνατο.[47] Τον τρόπο θανάτου του επεξηγεί στους επόμενους στίχους.

στ. 13-15: *ἀλλ' ὕπνῳ ληφθεὶς μελιηδεῖ θυμὸν ἀνῆκα, | μηδεμιᾷ νούσῳ καμέων δέμας, ὡς ἴσον εἶναι | τὸν σεμνὸν βίοτον τῷ ἐναρέτῳ θανάτῳ*. Το πέρασμα από τον φυσικό ύπνο στον αιώνιο ύπνο του θανάτου, μετά από μια ευτυχή ζωή, θεωρείται πάντα ως ύψιστη ευλογία των θεών και της μοίρας. Αυτό ήταν το δώρο στον Κλέοβι και τον Βίτωνα μετά από παράκληση της ιέρειας μητέρας τους στην Ήρα.[48]

Πολλά επιγράμματα, των ρωμαϊκών κυρίως χρόνων, εξαίρουν την καλή τύχη του νεκρού να «κοιμηθεί» ανώδυνα, χωρίς να τον βασανίσουν αρρώστιες, ως ανταμοιβή μιας σεμνής και ενάρετης ζωής. Χαρακτη-

43 Χαρακτηριστικός ο τίτλος του έργου του Φίλωνος Ἀλεξανδρέως, *Περὶ τοῦ θεοπέμπτου εἶναι τοὺς ὀνείρους* (*De somniis*), Βιβλ. I-II. Πρβλ. B. Decharneux, «Mantique et oracles dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie», στο *Oracles et prophéties* ... (βλ. σημ. 30), 129 κ.ε.

44 *Περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς*, I 462 β, 1 και 463 β, 2.

45 Σοφοκλ., *Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ*, στ. 86 κ.ε., 1472 κ.ε., 1520 κ.ε.

46 IG II^2 3765, στ. 17: παυσάμενος βιότου.

47 Πρβλ. επίγραμμα από την Κατάνη IG XIV, 531. Επίσης τα επιτύμβια επιγράμματα από την Αττική IG II/III, 2724 και 11169. Για τον παράγοντα της Τύχης και της Μοίρας στον τρόπο θανάτου βλ. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana Illinois 1942, 142 κ.ε.

48 Ἡροδ., I, 31.

ριστικό παράδειγμα το επίγραμμα από την Ελευσίνα για την ἱεροφάντιν Εἰσιδότην Εἰσαίου, των μέσων του 2ου μ.Χ. αιώνα:[49]

(στίχ. 12 κ.ε.) ἣν καὶ ἀμειβομένη Δηὼ μακάρων ἐπὶ νήσσους
ἤγαγε παντοίης ἐκτὸς ἐπωδυνίης·
δῶκε δὲ οἱ θάνατον γλυκερώτερον ἡδέο[ς] ὕπνου.

Ο νεκρός του επιγράμματος της Κυρήνης, του 2ου-3ου μ.Χ. αιώνα, καυχάται:

(στίχ. 4-5) θνήσκω δ' οὐ νούσοισι δαμείς, εὕδων δ' ἐνὶ κοίτῃ
τοῦτον ἔχω μισθὸν λύσθιον εὐσεβίης.[50]

Άλλοτε πάλι ο ύπνος του θανάτου έρχεται ως λύτρωση σωματικών πόνων και δεινών. Έτσι σε βάση από τη Σμύρνη του 1ου-2ου μ.Χ. αιώνα[51] ο νεκρός δηλώνει:

(στίχ. 1 κ.ε.) Νὺξ μὲν ἐμὸν κατέχει ζωῆς φάος ὑπνοδοτείρη,
ἀλγεινῶν λύσασα νόσων δέμας ἡδέι ὕπνῳ,
λήθης δῶρα φέρουσ' ἐπ' ἐμοὶ προστάγμασι Μοίρης.

Σε επίγραμμα του Ποσειδίππου (ή Καλλιμάχου) ο τριετής Ἀρχιάναξ, που είχε πέσει στο πηγάδι και τον ανέσυρε η μητέρα του (στίχ. 5-6): «ἐπὶ γούνοις ματρὸς κοιμαθεὶς τὸν μακρὸν ὕπνον ἔχει».[52]

Πραγματική ευλογία εθεωρείτο ο χωρίς νόσους θάνατος σε μεγάλη ηλικία. Ο ενενηντάχρονος Ἀγλαοφῶν ενός επιγράμματος από τη Μύρινα της Αιολίδος, του 2ου π.Χ. αιώνα,[53] πέθανε (στ. 2) «γυίοις πᾶσιν ἄνουσος ἐών» και αυτό γιατί (στ. 4)) «ὁσίων τοῖος ἔφυ βίοτος».

Στο επιτύμβιο επίγραμμα της σώφρονος Θεοδότας από την Κάντανον της Κρήτης, επίσης του 2ου π.Χ. αιώνα,[54] (στιχ. 6-7) «οὕνεκα δ' εὐσεβίης μάκαρες θεοὶ ὧδ' ἐπέκλωσαν | στείχειν εἰς Ἀίδην εὐθανατοῦσα ἄνοσον». Επίσης στο επίγραμμα του 2ου-3ου μ.Χ. αιώνα από τη Μεγαλόπολη,[55] η εξηντάχρονη ιέρεια της Ίσιδος Διονυσία (στιχ. 12-13) «σεμνὴ ἅπασιν | ἄστρ' ἔβα, ὡς ἀνόσως ᾤχετ' ἐς ἡμιθέους».

49 IG II^2, 3632.

50 W. Peek, *Griechische Versinschriften*, 1102.

51 *CIG* II 3398. W. Peek, ό.π., 1765.

52 *Παλ. Ανθολ.* VII, 170. Η πίστη ότι οι νεκροί δεν αποθνήσκουν, αλλά κοιμούνται, συνδεδεμένη με τις αντιλήψεις περί της αθανασίας της ψυχής, γενικεύεται στα χρόνια της όψιμης αρχαιότητας και κυρίως κατά τη χριστιανική εποχή, οπότε και τα νεκροταφεία αποκαλούνται κοιμητήρια. Βλ. ενδεικτικά τα επιγράμματα *Παλ. Ανθολ.* VII, 260 (Peek, ό.π., 1360), IG XIV, 1957 (Peek, ό.π., 647, Ρώμη, 1ος-2ος μ.Χ. αιώνας), Peek, ό.π., 1484 (Βαταναία Υπεριορδανίας, 2ος μ.Χ. αιώνας) κλπ. Γενικά για τον ύπνο των νεκρών βλ. Lattimore, ό.π., 164 κ.ε., 307.

53 Peek, ό.π., 999. Πρβλ. αυτ., 1551.

54 M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae* II, VI, 10. Peek, ό.π., 1261.

55 IG V 2, 472. Peek, ό.π., 1163.

Ανάλογη ήταν και η μοίρα του νεκρού Απολλωνίου του επιγράμματός μας. Αφού έζησε μια μονήρη, λιτή και ενάρετη ζωή, μακριά από την τύρβη των εγκοσμίων, παραδόθηκε ειρηνικά από τον Ύπνο στον δίδυμο αδελφό του, τον Θάνατο, και μετάλλαξε τον βίο ευτυχισμένος, όπως άξιζε σε ένα φιλόσοφο.

Πλάτων Πετρίδης

Μάργαρον ἐς χεῖρας τὰς ἐμὰς τῇ προτεραίᾳ ἐμπέπτωκεν

Η λεοπάρδαλη των Δελφών και τα αντικείμενα μικροτεχνίας από μάργαρο

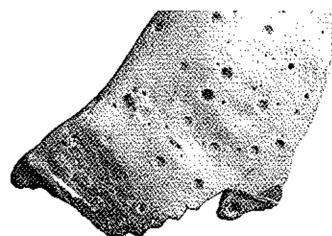
Στα περισσότερα από εκατόν δέκα χρόνια που διαρκεί η συστηματική ανασκαφική έρευνα και μελέτη στον αρχαιολογικό χώρο των Δελφών, έχουν έρθει στο φως, εκτός από τα διάσημα έργα μνημειακής γλυπτικής από μέταλλο ή μάρμαρο, και πολλά δείγματα μικροτεχνίας. Στην πλειοψηφία τους πρόκειται για κτερίσματα ή για αφιερώματα που ανατέθηκαν στα ιερά του Απόλλωνα και της Προναίας Αθηνάς σε διαφορετικές στιγμές της ιστορίας τους και διασώθηκαν από καθαρή σύμπτωση ή γιατί είχαν ευλαβικά ταφεί μέσα στο χώμα.

Τις τελευταίες δεκαετίες, η στροφή της έρευνας στην πόλη που περιέβαλλε τα ιερά ώς τον 7ο αι. μ.Χ., οπότε και εγκαταλείφθηκε, μας έδωσε μια πληθώρα αντικειμένων που βρίσκονταν στην κατοχή των κατοίκων της: κεραμικά κυρίως αλλά και ευρήματα από μέταλλο, γυαλί, οστό ή άλλα, σπανιότερα υλικά. Ένα τέτοιο αντικείμενο, όχι απλώς σπάνιο αλλά και μοναδικό, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ήρθε στο φως κατά τη συστηματική ανασκαφή της περιοχής στα νοτιοανατολικά του περιβόλου του αρχαίου τεμένους του Απόλλωνα που διενήργησε η Γαλλική Αρχαιολογική Σχολή από το 1990 ώς το 1997.[1] Το ανασκαφέν συγκρότημα, που ονομάσαμε συμβατικά *Νοτιοανατολική Έπαυλη*, αποτελεί το μεγαλύτερο

1 Την ανασκαφή διηύθυναν ο V. Déroche και ο γράφων, ενώ στην ομάδα συμμετείχαν επιστήμονες και φοιτητές διαφορετικών ειδικοτήτων από τη Γαλλία, την Ελλάδα και το Βέλγιο. Πληροφορίες για την πορεία της ανασκαφικής έρευνας μπορεί να αντλήσει κανείς από τις παρακάτω ανασκαφικές εκθέσεις:
- V. Déroche, *BCH* 115 (1991) 700-702.
- Του ιδίου, *ΑΔ* 46 (1991) Β1 *Χρονικά*, 202-203.
- V. Déroche - P. Petridis, *BCH* 116 (1992) 709-711.
- Των ιδίων, *ΑΔ* 47 (1992) Β1 *Χρονικά*, 218-220.
- Των ιδίων, *BCH* 117 (1993) 641-644.
- Των ιδίων, *ΑΔ* 48 (1993) Β1 *Χρονικά*, 223-225, πίν. 72.
- Των ιδίων, *BCH* 118 (1994) 423-428.
- V. Déroche - P. Petridis - A. Badie, *BCH* 119 (1995) 649-650.
- Των ιδίων, *BCH* 120 (1996) 847-851.
- Των ιδίων, *BCH* 121 (1997) 754-755.
- Των ιδίων, *ΑΔ* 52 (1997) Β2 *Χρονικά*, 451-452, πίν. 176.
- Των ιδίων, *BCH* 122 (1998) 543-547.


Εικόνα 1. Λεοπάρδαλη Δελφών. Πρόσθια όψη.


Εικόνα 2. Λεοπάρδαλη Δελφών. Πρόσθια όψη: λεπτομέρεια κεφαλής, λαιμού και στέρνου.

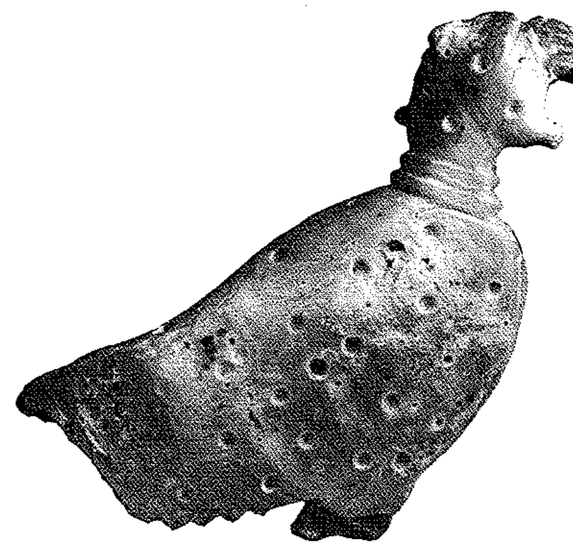

Εικόνα 3. Λεοπάρδαλη Δελφών. Οπίσθια όψη: το βαθμιδωτό σπάσιμο στο ύψος των μαστών. (Φωτογραφίες Π. Πετρίδης, επεξεργασία εικόνων Κ. Ξενικάκης).

σύνολο της πρωτοβυζαντινής περιόδου που έχει έρθει μέχρι σήμερα στο φως στους Δελφούς. Η πρόσοψή του φτάνει τα 65 μ. σε μήκος και αναπτύσσεται σε τρία κύρια επίπεδα και ένα ενδιάμεσο. Διαθέτει τέσσερα τρικλίνια εκ των οποίων τα τρία απολήγουν σε αψίδα, μικρά δωμάτια σαν αυτά που περιβάλλουν συνήθως τα τρικλίνια, καθώς και άλλα, μεγαλύτερα, διακοσμημένα με κόγχες. Διαθέτει επίσης ένα πλήρες σύστημα ιδιωτικών λουτρών και αποθηκευτικούς χώρους όπου βρέθηκαν μεγάλα πιθάρια. Το συγκρότημα είχε ως κύρια χρήση την κατοικία από τις αρχές του 5ου αι. μ.Χ. ώς το 580 μ.Χ., ενώ μια δεκαετία περίπου αργότερα εγκαταστάθηκαν σε αυτό βιοτεχνικά εργαστήρια (κυρίως αγγειοπλαστεία) τα οποία παρέμειναν εκεί ώς τις πρώτες δεκαετίες του 7ου αι. μ.Χ.

Στο χώρο του δυτικότερου από τα τρικλίνια και σε στρώμα που συνδέεται με τη φάση κατοίκησης του 5ου και 6ου αι. μ.Χ., ήρθε στο φως τον Ιούλιο του 1993 ένα ολόγλυφο αντικείμενο από μάργαρο με μορφή αιλουροειδούς[2] (Εικ. 1). Μετά από τον μηχανικό καθαρισμό του, κατασκευάστηκε ακριβές αντίγραφο από συνθετικό υλικό για την ευχερέστερη μελέτη των λεπτομερειών του.[3] Σώζονται το κεφάλι και ο λαιμός του ζώου, το μεγαλύτερο μέρος του κορμού έως περίπου την αρχή της ουράς και ένα μικρό τμήμα από τα μπροστινά πόδια. Το στόμα του είναι ανοικτό σαν να βρυχάται (Εικ. 2), φορά στο λαιμό διπλό περιλαίμιο, ενώ το γένος του δηλώνεται σαφέστατα από τέσσερις μαστούς που σχηματίζονται στο κάτω μέρος του κορμού (Εικ. 3). Τα χαρακτηριστικά του κεφαλιού έχουν αποδοθεί με μεγάλη λεπτομέρεια. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί η φυσιοκρατική απόδοση του ανοικτού ρύγχους με τα προεξέχοντα δόντια και ο μεγάλος οφθαλμός. Τα αυτιά είναι μυτερά και μικρά, τοποθετημένα στο πλάι και όχι όρθια. Το σώμα καλύπτεται από οπές διαμέτρου

2 Φυλάσσεται στις αποθήκες του Αρχαιολογικού Μουσείου Δελφών.

3 Τον καθαρισμό και την κατασκευή του εκμαγείου ανέλαβε η συντηρήτρια Α. Παπαστάμου.


Εικόνα 4. Λεοπάρδαλη Δελφών. Οπίσθια όψη. (Φωτογραφία Π. Πετρίδης, επεξεργασία εικόνας Κ. Ξενικάκης).

ενός χιλιοστού που έχουν κατασκευαστεί από σωληνοειδές εργαλείο. Στις περισσότερες από αυτές φαίνεται να σχηματίζονται δύο ομόκεντροι κύκλοι: ο ένας είναι βαθύς ενώ ο άλλος μόλις που διακρίνεται. Οι οπές διατάσσονται αρκετά αρμονικά, στη μία τουλάχιστον πλευρά του, όπου και είναι πυκνότερες στους ώμους. Από την κλίση του κορμού μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι το ζώο ήταν καθιστό και στηριζόταν στα μπροστινά του πόδια. Το ύψος του, από την κορυφή του κεφαλιού ώς το σημείο που σώζονται τα πόδια φτάνει τα 5 εκατοστά. Το μήκος του σωζόμενου τμήματος είναι 5,4 εκατοστά, ενώ το πάχος του κυμαίνεται από 11 χιλιοστά στην πλάτη έως 4 χιλιοστά στους μαστούς. Παρόλο που το έργο είναι ολόγλυφο, η μία όψη μοιάζει περισσότερο φροντισμένη από την άλλη, καθώς στη μία πλευρά ο οφθαλμός δεν εμφανίζεται με σαφήνεια και η διάταξη των οπών είναι λιγότερο φροντισμένη (Εικ. 4).

Στην ετήσια ανασκαφική μας έκθεση στο *BCH* του 1994[4] και σε μία ακόμη δημοσίευση του 1996[5] το είχαμε χαρακτηρίσει ως πάνθηρα (*Felis panthera*), όρο που χρησιμοποιείται ευρύτατα στη βιβλιογραφία για τα αιλουροειδή (*Felidae*). Μία άλλη εκδοχή θα ήταν να πρόκειται για κυναίλουρο ή γατόπαρδο (*Acinonyx jubatus*), ζώο ταχύτατο που εξημερωνόταν και χρησιμοποιούνταν στην αρχαιότητα στο κυνήγι.[6] Προς αυτή την ερμηνεία θα οδηγούσε και το διπλό περιλαίμιο. Ορισμένες όμως λεπτομέρειες, όπως το βαρύ και ογκώδες ρύγχος, το παχύ σώμα στο ύψος του στέρνου, τα σχετικά μικρά και τοποθετημένα προς τα πίσω αυτιά και η αναλογία κεφαλής-σώματος οδήγησαν τους ειδικούς που το εξέτασαν στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για λεοπάρδαλη (*Panthera Pardus*).[7]

4 Βλ. παραπάνω σημ. 1.

5 P. Petridis, «Das frühchristliche Delphi. Die keramischen Zeugnisse», στο: M. Maas (επιμ.) *Delphi, Orakel am Nabel der Welt*, Badisches Landesmuseum, Karlsruhe 1996, 124, εικ. 4.

6 Ευχαριστώ τον κ. Μανώλη Κορρέ για την υπενθύμιση αυτής της διαδεδομένης, ιδιαίτερα σε ανατολικούς λαούς, συνήθειας.

7 Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζονται στους υπευθύνους των διαφόρων τμημάτων

Το χρώμα του αντικειμένου είναι λευκό με έντονους ιριδισμούς. Κατά τόπους σκουραίνει, όπως στο επάνω μέρος του κεφαλιού και στη ράχη, εκεί όπου το όστρεο είναι παχύτερο. Για να κατανοήσουμε όμως καλύτερα την τεχνική επεξεργασίας αλλά και τη σπανιότητα του ευρήματος, είναι απαραίτητο να αναφερθούμε αρχικά στην πρώτη ύλη από την οποία είναι κατασκευασμένη η λεοπάρδαλη.

Το μάργαρο ή ο μάργαρος,[8] το κοινώς αποκαλούμενο σεντέφι, δεν είναι άλλο από την εσωτερική σκληρή και στιλπνή επιφάνεια ορισμένων οστρέων. Μεταγενέστερες ονομασίες είναι μαργαριτόριζα ή μαργαρόριζα.[9] Όλων των οστρέων η εσωτερική επιφάνεια αποτελείται από παράλληλες και εναλλασσόμενες στρώσεις μιας κερατώδους οργανικής ουσίας, της κογχιολίνης, και ανθρακικού ασβεστίου που εκκρίνονται από το εξωτερικό επιθήλιο του μανδύα τους.[10] Σε ορισμένα όστρεα, το πάχος των στρώ-

του Μουσείου Γουλανδρή Φυσικής Ιστορίας Δρα Εύη Βαρδαλά-Θεοδώρου, Μαρία Δημάκη και Αχιλλέα Δημητρόπουλο για την προσοχή με την οποία μελέτησαν το αντίγραφο και τις φωτογραφίες του ευρήματος προκειμένου να γίνει η ασφαλής ταύτιση του ζώου και για τις πολύτιμες πληροφορίες και τη βιβλιογραφία που μου έδωσαν, τόσο για τη λεοπάρδαλη όσο και για το όστρεο από το οποίο είναι κατασκευασμένη.

Η πιθανότητα να πρόκειται για λεοπάρδαλη είχε ήδη εκφραστεί στην πρώτη προφορική παρουσίαση του ευρήματος από το βήμα του 18ου Συμποσίου της ΧΑΕ (βλ. Π. Πετρίδης, «Ένα σπάνιο δείγμα μικροτεχνίας από μάργαρο», *18ο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης, Περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 8, 9 και 10 Μαΐου 1998, 54).

8 Στις πηγές αναφέρεται ως *ο μάργαρος* από τον Αιλιανό (Ael. N.A. 15, 8) και τον Σοφρώνιο (Sophrns. 3397 C) και ως *το μάργαρον* από τον Παυσανία (Paus. 8,18,6 [2]) και τον Προκόπιο (Proc. III, 16). Γράφει για παράδειγμα ο Προκόπιος στα *Ανέκδοτα:* «ὦ φιλτάτη πατρικία, [...] μάργαρον ἐς χεῖρας τὰς ἐμὰς τῇ προτεραίᾳ ἐμπέπτωκεν». Τα παραδείγματα προέρχονται από το E. A. Sophocles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine periods, from BC 146 to AD 1100*, New York - Leipzig 1888, 733.

Σε άλλες γλώσσες χρησιμοποιούνται όροι από τρεις διαφορετικές ρίζες για να δηλώσουν το μάργαρο. Από το περσικό *nakar* προέρχεται το αραβικό *naqqāra* καθώς και το λατινικό *nacrum*. Από το τελευταίο προέρχονται τα λατινογενή *nacre* (γαλ.), nákar (ισπ.) και *naccaro* (ιταλ.). Σε ορισμένες δυτικοευρωπαϊκές γλώσσες έχουν επικρατήσει όροι σύνθετοι που συνδέουν το μάργαρο με το μαργαριτάρι (τον *μαργαρίτην* των αρχαίων και μεσαιωνικών κειμένων), όχι άδικα, αφού έχουν την ίδια χημική σύσταση: *mother-of-pearl* (αγγλ.), *madreperla* (ιταλ.), *Perlmutt* (γερμ.).

Τη σπανιότητα και την αξία των αντικειμένων από μάργαρο έρχεται να τονίσει και ο άλλος αραβικός όρος *ṣadaf*, από τον οποίο προέρχεται ο τουρκικός όρος *sedef* και η ελληνική του απόδοση *σεντέφι*. Εκτός από το μαργαριτοφόρο όστρεο και τα παράγωγά του, ο αραβικός όρος, όταν χρησιμοποιηθεί ως πρώτο συνθετικό, σημαίνει κάθε τι το υψηλό, το κορυφαίο. Πολύ συχνή είναι η χρήση του όρου στη λογοτεχνία και φιλοσοφία με μεταφορικό τρόπο (F. Stingas, *Persian-English Dictionary with Arabian Words used in Persian Literature*, Harazni, χ.τ.ε., χ.χ., 784, 1046, 1171 και C. E Bosworth et alii, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden 1995, τόμ. 8, 707).

9 Γράφει ο Παΐσιος Ρόδου (Παΐσιος Ρόδου, *Ἱστορία τοῦ ὄρους Σινᾶ καὶ τῶν περιχώρων αὐτοῦ ...*, 1891): «σὺν μαργαριτόριζες ἐστὶ καλλωπισμένον (ενν. το σύνθρονον)». Το παράδειγμα από το Ε. Κριαράς, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας 1100-1669*, Θεσσαλονίκη 1985, τόμ. 9, 341.

10 Στο παράδειγμά μας, οι στρώσεις αυτές διακρίνονται καθαρά στο χαρακτηριστικό βαθμιδωτό σπάσιμο στο σώμα της λεοπάρδαλης (βλ. Εικ. 3).

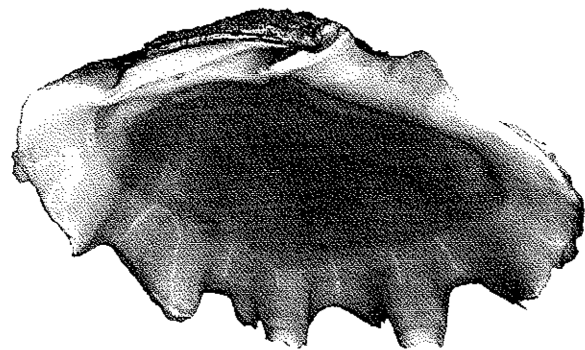
σεων είναι τόσο λεπτό, ώστε προκαλούνται ιριδισμοί σαν αποτέλεσμα της διάθλασης του φωτός μέσα από τις λεπτότατες επάλληλες στρώσεις. Τα όστρεα αυτά αποκαλούνται μαργαροκόγχες για να διακρίνονται από τις αλαμπείς κόγχες των υπολοίπων.[11]

Τα νερά από τα οποία αλιεύονται οι μαρμαροκόγχες καθορίζουν και την απόχρωση του μαργάρου. Στις θερμές θάλασσες κοντά στον Ισημερινό μπορεί να είναι από ροζ έως κεχριμπαρί ή ακόμη και πολύ σκούρο, σχεδόν μαύρο. Πιο θαμπό είναι το μάργαρο που προέρχεται από μαλάκια του γλυκού νερού. Το πιο περιζήτητο είναι βέβαια το λευκό μάργαρο, όπως αυτό του ευρήματός μας. Η λεοπάρδαλη των Δελφών προέρχεται συγκεκριμένα από όστρεο του είδους *Tridacna Maxima*.[12] Τα όστρεα του είδους *Tridacna* (Εικ. 5 και 6) ενδημούν στην Ερυθρά θάλασσα, τον Περσικό κόλπο και τον Ειρηνικό Ωκεανό και έχουν χαμηλά αλλά ευρέα ακτινωτά πλευρά. Το εξωτερικό τους χρώμα είναι υπόλευκο, ενώ το εσωτερικό, όταν ο οργανισμός είναι ζωντανός, λευκό. Απαντώνται σε ρηχά νερά και υφάλους και αποτελούν σημαντική διατροφική πηγή.

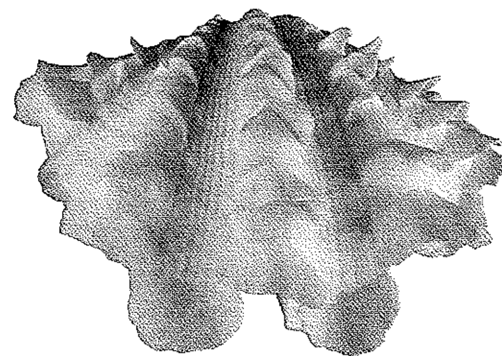
Η παραγωγή έργων μικροτεχνίας από μάργαρο είναι μια λεπτή και απαιτητική διαδικασία. Για να αποχωριστεί το μάργαρο από τη μαργαροκόγχη και για να αφαιρεθεί η εξωτερική ασβεστώδης στιβάδα χρησιμοποιούνται σήμερα συνήθως οξέα αλλά και τρίψιμο σε σκάφη γεμάτη νερό. Το μάργαρο είναι πολύ ευαίσθητο υλικό που χάνει τους ιριδισμούς του όταν εκτεθεί για πολύ στον ήλιο και οι εξωτερικές στρώσεις του μπορεί να πληγούν από παρατεταμένη έκθεση στη φωτιά (πάνω από 100° C), την υγρασία ή την ξηρασία. Η χρήση οξέων επιτρέπει και την κατεργασία των επιφανειών του σε βάθος, αφού πρώτα τα σημεία που προορίζονται για να προεξέχουν καλυφθούν με κερί. Επειδή η συνηθέστερη χρήση του είναι σε μορφή πλακών, το συμπαγές μάργαρο κόβεται σε λεπτές φέτες με πριονάκι ακολουθώντας τη φυσική διάταξη του υλικού σε εναλλασσόμενες στρώσεις και στιλβώνεται με πορώδη λίθο για να ανακτήσει τη

11 Όστρεα που προσφέρονται για την εξαγωγή μαργάρου είναι κυρίως οι τρόκοι και οι αλικτίδες μεταξύ των γαστεροπόδων, οι μελεαγρίδες, οι ποταμοκογχυλίδες, οι ανοδοντίδες, οι σφυρίδες και οι πιννίδες μεταξύ των πεταλοβραχίων και από τα κεφαλόποδα ο ναυτίλος. Για την προέλευση, την επεξεργασία και τη χρήση του μαργάρου μπορεί να συλλέξει κανείς πληροφορίες από πολλές πηγές, τόσο από γενικές εγκυκλοπαίδειες και λεξικά (π.χ. Π. Δρανδάκη, *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. ΙΣΤ΄, 671 και *Grand Larousse Encyclopédique*, 1963, τόμ. 7, 638), όσο και από εξειδικευμένα εγχειρίδια για τα μαλάκια (C. Claassen, *Shells*, *Cambridge Manuals in Archaeology*, Cambridge 1998). Επίσης, στο J. Turner (επιμ.), *The Dictionary of Art*, 1996, τόμ. 22, 203-205, πληροφορίες και βιβλιογραφία και για αντικείμενα από μάργαρο, κυρίως από τη Δυτική Ευρώπη.

12 Ευχαριστώ θερμά τη συνάδελφο στο Πανεπιστήμιο Αθηνών καθ. Λίλιαν Καραλή για την ταύτιση του οστρέου, τις βιβλιογραφικές πληροφορίες αλλά και για την εξονυχιστική μελέτη του συνόλου του μαλακολογικού και οστεολογικού υλικού που προέρχεται από τις ανασκαφές της Ρωμαϊκής Αγοράς και της Νοτιοανατολικής Έπαυλης στους Δελφούς. Το δείγμα μας προέρχεται από μαλάκιο που κατατάσσεται στην κλάση *Bivalvia*, στην τάξη *Heterodonta*, στο γένος *Tridacna* και στο είδος *Maxima*. Η ονομασία του γένους προέρχεται από τον ελληνικό όρο *Τρίδακνος* (< δάκνειν).



Εικόνα 5. Όστρεο Tridacna: εσωτερικό.



Εικόνα 6. Όστρεο Tridacna: εξωτερικό. Φωτογραφίες Δρ. Εύη Βαρδαλά-Θεοδώρου, Υδροβιολογικό τμήμα Μουσείου Γουλανδρή Φυσικής Ιστορίας.

γυαλάδα του. Παρόμοια πρέπει να ήταν και η διαδικασία αποκόλλησης και επεξεργασίας του μαργάρου κατά την αρχαιότητα, μπορεί δε εύκολα να φανταστεί κανείς ότι υπάρχει μεγάλη ομοιότητα στη διαδικασία και τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται στην επεξεργασία του μαργάρου με τα αντίστοιχα κατεργασίας μεταλλικών αντικειμένων (κυρίως κοσμημάτων) ή πολύτιμων λίθων. Στην περίπτωση της λεοπάρδαλής μας, θα πρέπει να αποσπάστηκε ένα μεγάλο κομμάτι μαργάρου που προερχόταν από το σημείο όπου το όστρεο είναι παχύτερο. Το κομμάτι αυτό, αντί να χωριστεί σε πλακίδια, δουλεύτηκε ολόκληρο με διάφορα εργαλεία.

Αντικείμενα κάθε είδους από μάργαρο έχουν εντοπιστεί σε πολλά σημεία του πλανήτη και κατασκευάστηκαν σε πολύ διαφορετικές εποχές και από διαφορετικούς πολιτισμούς. Οι μεγάλες αποστάσεις που έχουν διανύσει αυτά τα τέχνεργα φανερώνει την εξέχουσα θέση που κατείχαν ως κοσμήματα, διακοσμητικά, λατρευτικά, παιχνίδια κ.ά.[13]

Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε ότι το παλαιότερο δείγμα επεξεργασίας μαργάρου που βρέθηκε στην Ευρώπη θεωρείται παλαιολιθικό.[14] Στην Εποχή του Χαλκού (2600-2350 π.Χ.) ανήκουν δείγματα που προέρχονται από το παλάτι του Μάρι στη Συρία, όπου και εντοπίζεται εργαστήριο επεξεργασίας μαργάρου.[15] Σε οικίες στη Ναύκρατι της Αιγύπτου έχουν επίσης εντοπιστεί τέχνεργα από κατεργασμένο όστρεο, και μάλιστα του γένους *Tridacna*,[16] που δεν μπορούν όμως να χρονολογηθούν με ακρίβεια. Σε όλες τις περιπτώσεις που προηγήθηκαν, ωστόσο, πρόκειται στην ουσία για πλακίδια που χρησιμοποιούνταν με την τεχνική της ένθεσης σε άλλο υλικό (συνηθέστερα ξύλο).

13 Claassen, ό.π. (σημ. 11), 196 και 210.

14 Turner, ό.π. (σημ. 11), 203.

15 E. Coqueugniot, «Un atelier spécialisé dans le palais de Mari. Outils de pierre taillée et travail de la nacre à la fin de l'Early Dynastic», *Mari, Annales de Recherche Interdisciplinaires* 7 (1993) 205-250.

16 W.M. Flinders Petrie, *Naukratis. Part I., 1884-5*, London 1886, 35-36, πίν. XX.

Μια άλλη χρήση είναι αυτή στα ψηφιδωτά: στην πρωτοβυζαντινή εποχή μαρτυρείται η χρήση μαργάρου στον Άγιο Απολλινάριο τον Νέο στη Ραβέννα.[17]

Εκτός από το εσωτερικό μάργαρο, και το ίδιο το κέλυφος των μαργαριτοφόρων οστρέων υπήρξε αντικείμενο διακοσμητικής επεξεργασίας. Όστρεα *Tridacna* με εγχάρακτη διακόσμηση στην εξωτερική κυρίως πλευρά έχουν εντοπιστεί σε ολόκληρη την Ανατολική Μεσόγειο και σε πολλές θέσεις στην Ελλάδα (Αίγινα, Δελφούς, Λίνδο, Ολυμπία, Σάμο). Είναι συριακής προέλευσης, χρονολογούνται στον 7ο αι. π.Χ. και χρησίμευαν ως δοχεία ψιμυθίων[18]. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η περίπτωση γλυπτών του 4ου αι. π.Χ. από μάρμαρο που αποδίδουν με μεγάλη πιστότητα μαργαριτοφόρα όστρεα.[19]

Ωστόσο, παρά την εκτεταμένη χρήση του μαργάρου από τα προϊστορικά χρόνια σε αντικείμενα μικροτεχνίας, όπως προκύπτει από τα παραπάνω παραδείγματα, τα *ολόγλυφα* αντικείμενα από μάργαρο που κατόρθωσα να εντοπίσω στη βιβλιογραφία είναι κατά πολύ μεταγενέστερα του ευρήματός μας: το παλαιότερο εντοπίζεται στην Ευρώπη τον 15ο αι. μ.Χ.,[20] πράγμα που σημαίνει ότι η συγκεκριμένη λεοπάρδαλη, χρονολογημένη με ανασκαφικά δεδομένα στον 5ο/6ο αι. μ.Χ., είναι ένα αντικείμενο όχι απλώς σπάνιο αλλά μοναδικό.

Αντιθέτως, αν εξετάσουμε το εύρημά μας από την πλευρά του θέματος, θα διαπιστώσουμε ότι τα αιλουροειδή αποτελούσαν ανέκαθεν προσφιλέστατο θέμα στην τέχνη. Χρησιμοποιούνταν και κατ' επέκταση απεικονίζονταν στο κυνήγι (είτε ως υποκατάστατα λαγωνικών[21] είτε ως θηράματα[22]), σε αυτοκρατορικούς θριάμβους συνοδεύοντας τους υποταγμένους βαρβάρους,[23] σε θεάματα που προσέφεραν στο λαό οι ύπατοι[24] και,

17 Turner, ό.π. (σημ. 11), 203.

18 R. A. Stucky, «The engraved Tridacna Shells», *Dedalo* 19 (1974) 1-170.

19 Η. Ζερβουδάκη, «Μαρμάρινοι κόχλοι», *τό Μουσεῖον* 2 (2001) 11-26. Επίσης, Ε. Βαρδαλά-Θεοδώρου, «Συγκριτικές παρατηρήσεις οστράκων και γλυπτών», *τό Μουσεῖον* 2 (2001) 27-28.

20 Turner, ό.π., 203. Πρόκειται για ένα αργυρό οστεοφυλάκιο με ένθετες ολόγλυφες μορφές από μάργαρο που χρονολογείται στα 1406 και βρίσκεται στην Πράγα.

21 Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, Αθήνα 1952, τόμ. Ε΄, 390, 398, 413. Χρησιμοποιούνταν κυρίως στο κυνήγι ελαφιών, δορκάδων και λαγών. Στο κυνήγι τα οδηγούσαν οι λεγόμενοι «παρδαλαγωγοί».

22 Κουκουλές, ό.π. (σημ. 21), 422-423. Βλ. επίσης ενδεικτικά Α. Δρανδάκη, «ΥΓΙΕΝΩΝ ΧΡΩ ΚΥΡΙ(Ε). A Late Roman brass bucket with a hunting scene», *Μουσείο Μπενάκη* 2 (2002) 37-53 (χάλκινος κάδος με σκηνές κυνηγιού των αρχών του 6ου αι. μ.Χ).

23 Βλ. ενδεικτικά το κατώτερο φύλλο του ελεφαντοστού Barberini του α΄ μισού του 6ου αι. μ.Χ. (*Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, 63-66 αρ. 20). Βλ. επίσης την επένδυση της δυτικής πλευράς της βάσης του κίονα του Αρκαδίου στην Κωνσταντινούπολη όπως διασώζεται σε σχέδιο της συλλογής Freshfield (Cambridge, Library of Trinity College, Ms. 0.17.2, fol. 13) και αναπαράγεται στο J.-P. Sodini, «Images sculptées et propagande impériale du IVe au VIe siècle: recherches récentes sur les colonnes honorifiques et les reliefs politiques à Byzance», *Byzance et les images*, Paris 1994, 61, εικ. 14.

24 Βλ. ενδεικτικά το δίπτυχο του υπάτου Αναστασίου του 6ου αι. μ.Χ. (*Byzance. L'art...* ό.π. (σημ. 23), 54, αρ. 15).

τέλος, ως εξημερωμένα ζώα ακόμη και μέσα στις επαύλεις των ευγενών και στα παλάτια ή τους κήπους των βασιλιάδων της Ανατολής,[25] ενώ, πάντα στους κόλπους της ανώτερης κοινωνικά τάξης, προσφέρονταν και ως γαμήλιο δώρο από την οικογένεια της νύφης.[26]

Από την ευρασιατική στέπα ώς τη Βόρεια Αφρική, η ομορφιά και η δύναμη που αντιπροσώπευαν τα ζώα αυτά ενέπνεε συχνά τους καλλιτέχνες και οι απεικονίσεις τους είναι πάμπολλες και σε πολύ διαφορετικά υλικά. Εκτός από τα μεμονωμένα αιλουροειδή σε διάχωρο,[27] συχνά θέματα είναι η πάλη ανθρώπου με αιλουροειδές,[28] η καταδίωξη αιλουροειδούς από κυνηγό,[29] η επίθεση αιλουροειδούς σε κυνηγό,[30] το κυνήγι μικρότερων ζώων από αιλουροειδή,[31] ενώ σπανιότερα συναντούμε και σκηνές παιχνιδιού ανάμεσα σε ένα αιλουροειδές και το μικρό του.[32] Η συνηθέστερη στάση στην οποία απεικονίζονται είναι αυτή του «ιπτάμενου καλπασμού», ακολουθεί η όρθια στάση, ενώ η καθιστή στα πίσω πόδια στάση είναι η σπανιότερη.

Η συχνότητα με την οποία επαναλαμβάνονται ορισμένοι τύποι,[33] ανεξάρτητα από το υλικό κατασκευής, δηλώνει μάλλον την ύπαρξη ενός κοινού εικονογραφικού ρεπερτορίου που τροφοδοτείται κυρίως με απομιμήσεις. Η υπόθεση της ύπαρξης «τετραδίων σχεδίων», αν και γοητευτική και πολύ πιθανή στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου υλικού[34] και μιας περι-

25 Βλ. ενδεικτικά ένα ύφασμα από λινό και μαλλί του 4ου-5ου αι. μ.Χ. με παράσταση νεαρών που κρατούν λεοπαρδάλεις από σχοινί. Στον ίδιο χώρο, που δηλώνεται από τοξοστοιχίες και κίονες, βρίσκονται δύο μορφές που φέρουν σκήπτρο και διάδημα (A. Stauffer, *Textiles d'Egypte de la collection Bouvier. Antiquité tardive, période copte, premiers temps d'Islam*, Musée d'art et d'histoire Fribourg, Fribourg 1991, 106, αρ. 28).

26 Κουκουλές, ό.π. (σημ. 21), 398, 414.

27 Βλ. ενδεικτικά Π. Ασημακοπούλου-Ατζακά, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος II. Πελοπόννησος – Στερεὰ Ἑλλάδα*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1987, 64, πίν. 61α (Ερμιόνη, ψηφιδωτό βασιλικής οδού Μιαούλη με αιλουροειδές μπροστά σε δέντρο, 4ος-6ος αι. μ.Χ.).

28 Βλ. ενδεικτικά J. Balty, *La grande mosaïque de chasse de Triclinos, Fouilles d'Apamée de Syrie, Miscellanea* 2, Bruxelles 1969, 8, πίν. XXVIII (ψηφιδωτό με παράσταση κυνηγιού από την Απάμεια, β΄μισό 5ου-αρχές 6ου αι. μ.Χ.). Επίσης Stauffer, ό.π. (σημ. 25), 113, αρ. 34 (ύφασμα του 5ου αι. μ.Χ, ίσως από την Αντινόη, από λινό, με πάλη ανδρικής μορφής που κρατά μαχαίρι και αιλουροειδούς).

29 Βλ. ενδεικτικά Σ. Πελεκανίδης, *Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος I. Νησιωτικὴ Ἑλλάς*, Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, Θεσσαλονίκη 1974, 126, πίν. 99 (Κύθηρα, Βασιλική Παλαιοπόλεως, ψηφιδωτό του 7ου αι. μ.Χ. με ιππεύοντα κυνηγό που βάλλει προς αιλουροειδές που βρίσκεται σε ψηλότερο επίπεδο).

30 Βλ. ενδεικτικά Stauffer, ό.π. (σημ. 25), 178-179, αρ. 83 (δύο τμήματα υφάσματος από λινό και μαλλί του 7ου-8ου αι. μ.Χ. με παράσταση λιονταριού και αιλουροειδούς που επιτίθενται το καθένα σε έναν έφιππο κυνηγό).

31 Βλ. ενδεικτικά Balty ό.π. (σημ. 28), 7, πίν. XXIV, 1 (αιλουροειδές που κατασπαράσσει αγριόχοιρο) και Ασημακοπούλου-Ατζακά, ό.π. (σημ. 27), πίν. 345 (ψηφιδωτό της βασιλικής του 6ου αι. από τους Δελφούς με λεοπάρδαλη που κατασπαράσσει ελάφι).

32 R. Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides*, 1962, 101, εικ. 113 (μάλλον τμήμα μεγαλύτερης σύνθεσης από ορείχαλκο, από τη Μεσοποταμία. Το αιλουροειδές φορά περιλαίμιο, πράγμα που δηλώνει σαφώς ότι πρόκειται για ζώο σε αιχμαλωσία).

33 Ειδικότερα αυτός της πάλης ανθρώπου με ζώο όπου ο κυνηγός σε όρθια στάση λογχίζει το αιλουροειδές ή ετοιμάζεται να το διαπεράσει με το ξίφος.

34 Βλ. για παράδειγμα την περίπτωση υπόθεσης των «βιβλίων σχεδίων» για τα οστέ-

ορισμένης γεωγραφικής επικράτειας, δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί για ένα τόσο ευρύ χρονικά και γεωγραφικά πλαίσιο: κατά τη γνώμη μου είναι τα ίδια τα αντικείμενα μικροτεχνίας που χρησίμευαν κάθε φορά ως πρότυπο χάρη στην εύκολη και ευρεία κυκλοφορία τους. Βέβαια, ανάλογα με την εξοικείωση του καλλιτέχνη με τα συγκεκριμένα ζώα, η απόδοσή τους ήταν λιγότερο ή περισσότερο φυσιοκρατική.[35]

Εκτός από κύρια ή επιμέρους θέματα του διακόσμου, συναντούμε συχνά τα αιλουροειδή και ως δομικό συστατικό ενός αντικειμένου και πιο συγκεκριμένα ως λαβές, άλλοτε σε καθιστή στάση[36] και άλλοτε σε ιπτάμενο καλπασμό.[37]

Αν τώρα, από το σύνολο των αιλουροειδών, περάσουμε ειδικότερα στις λεοπαρδάλεις, θα δούμε ότι τα παραδείγματα που μπορεί να σταχυολογήσει κανείς από την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας και της αρχής του Μεσαίωνα και από ένα σχετικά ευρύ γεωγραφικό πλαίσιο είναι επίσης πάρα πολλά. Ως μέσο έκφρασης έχουν χρησιμοποιηθεί πολύ διαφορετικά υλικά: από μνημειακών διαστάσεων έργα όπως τα ψηφιδωτά δάπεδα[38] ώς έργα μικροτεχνίας όπως αργυρά σκεύη,[39] κεραμικά,[40] οστέινα

ινα πλακίδια στο Α. Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Οστέινα πλακίδια. Διακόσμηση ξύλινων κιβωτιδίων από τη χριστιανική Αίγυπτο, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου* 73, Αθήνα 2000, 51-53, όπου και σχετική βιβλιογραφία γύρω από το ζήτημα. Αντίθετα, στο C. Kondoleon (επιμ.), *Antioch. The Lost Antique City*, Princeton 2000, 65, γίνεται λόγος για «memory and improvisation on standard themes».

35 Είναι χαρακτηριστική η διαφορά στην πιστότητα απόδοσης αιλουροειδών ή άλλων άγριων ζώων ανάμεσα σε ψηφιδωτά του ελλαδικού χώρου και σε ψηφιδωτά της Εγγύς Ανατολής. Αρκεί να συγκρίνουμε για παράδειγμα το λιοντάρι και τη λεοπάρδαλη της βασιλικής του 6ου αι. μ.Χ. στους Δελφούς (Ασημακοπούλου-Ατζακά ό.π. [σημ. 27], πίν. 340 γ και 345) ή το αιλουροειδές από τα Κύθηρα (Πελεκανίδης ό.π. [σημ. 29]) με αντίστοιχα ζώα από ψηφιδωτά της Αντιόχειας (Kondoleon ό.π. [σημ. 34], 130 εικ. 1 και 66 εικ. 2) ή της Απάμειας (Balty ό.π. [σημ. 29], πίν. XXIX). Βλ. και παρακάτω σημ. 46.

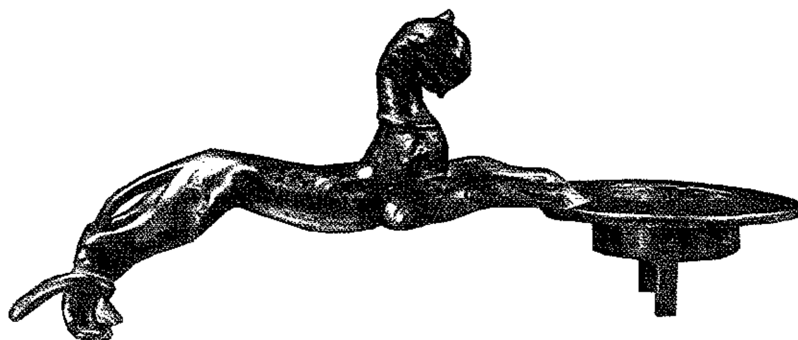
36 *L'or des Amazones. Peuples nomades entre Asie et Europe. VIe s. av. J.-C. – IVe s. ap. J.-C.*, V. Schiltz (επιμ.), Paris 2001, 189-191, αρ. 208 (αργυρή πρόχους από την περιοχή του Ροστόφ, 1ος αι. μ.Χ.).

37 *Ώρες Βυζαντίου. Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Δ. Παπανικόλα-Μπακιρτζή (επιμ.), Αθήνα 2002, 469 αρ. 641 και 642 από το Μουσείο Μπενάκη (Α. Δρανδάκη). Πρόκειται για χάλκινους αμφορίσκους από την Αίγυπτο του 5ου αι. μ.Χ. Ευχαριστώ τη συνάδελφο Αναστασία Δρανδάκη, επιμελήτρια της Βυζαντινής συλλογής του Μουσείου Μπενάκη για την υπόδειξη και άλλων, αδημοσίευτων παραδειγμάτων αλλά και για τις βιβλιογραφικές πληροφορίες που μου έδωσε για τις παραστάσεις αιλουροειδών.

38 Kondoleon ό.π. (σημ. 34), 66 εικ. 2 (ψηφιδωτό του 6ου αι. μ.Χ. από τη Δάφνη με σκηνές κυνηγιού όπου, ανάμεσα σε άλλα ζώα, εμφανίζεται και λεοπάρδαλη).

39 V. G. Lukonin, *Iran II. Des Séleucides aux Sassanides*, Paris - Genève - Munich 1967, 142, αρ. 148 και 224 (σασσανιδικό αργυρό πινάκιο μερικώς επιχρυσωμένο με παράσταση του Σαπώρη Γ΄ [382-389 μ.Χ.] που σκοτώνει λεοπάρδαλη).

40 J. Garbsch – B. Overbeck, *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum*, München 1989, 200 και 203 (ερυθροβαφές πινάκιο από την Αίγυπτο του β΄ μισού του 4ου αι. μ.Χ. με μορφή καθιστής λεοπάρδαλης και ερυθροβαφής ορθογώνιος δίσκος από την Τυνησία με κυνήγι λεοπάρδαλης στο πλαίσιο, του α΄ μισού του 5ου αι. μ.Χ.).



Εικόνα 7. Θυμιατό, Μουσείο Κλίβελαντ (από R. Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides*, 1962, 100, εικ. 111).

πλακίδια,[41] χάλκινα τμήματα ιπποσκευής[42] και υφάσματα[43].

Από εικονογραφική άποψη, ωστόσο, τα πλησιέστερα παράλληλα στο εύρημά μας είναι τα αντικείμενα όπου η λεοπάρδαλη φορά περιλαίμιο. Προέρχονται από τη μεταλλοτεχνία και την υφαντουργική.

Τέτοια παραδείγματα αποτελούν ένα ορειχάλκινο θυμιατό από το Λουριστάν (δυτικό Ιράν), παρθικής τέχνης του 1ου αι. μ.Χ., σήμερα στο Μουσείο του Κλίβελαντ,[44] όπου το ζώο που φορά περιλαίμιο μοιάζει έτοιμο να χιμήξει στη λεία του (Εικ. 7), και ένα ύφασμα από λινό και μαλλί από το Μουσείο Ισλαμικής Τέχνης του Καΐρου με παράσταση εφίππου κυνηγού που στο πλάι του στέκεται λεοπάρδαλη που φέρει περιλαίμιο (Εικ. 8). Προέρχεται από την Αίγυπτο και είναι μεταγενέστερο του ευρήματός μας (χρονολογείται «γύρω στον 8ο ή 9ο αι. μ.Χ.»).[45]

Με δεδομένα λοιπόν:

1) την προέλευση των οστρέων του γένους *Tridacna* από θάλασσες όπως ο Περσικός Κόλπος και η Ερυθρά θάλασσα,
2) τη χρονολόγηση του ευρήματός μας με βάση στρωματογραφικά δεδομένα στον 5ο /6ο αι. μ.Χ.,
3) το γεγονός ότι ο καλλιτέχνης που το κατασκεύασε θα πρέπει να ήταν απόλυτα εξοικειωμένος με την εικόνα του ζώου για να την αποδώσει με τόση πιστότητα[46] και

41 Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, ό.π. (σημ. 34), 82, αρ. 10, πίν. 3 (πλακίδιο με σκηνή κυνηγιού λεοπάρδαλης, 5ου-6ου αι. μ.Χ.).

42 Ghirshman, ό.π. (σημ. 32), 327, εικ. 437 (καλπάζουσες λεοπαρδάλεις, από την Κιργισία, 7ος/8ος αι. μ.Χ.).

43 A. Lorquin, *Les tissus coptes au Musée National du Moyen Age. Thermes de Cluny*, Paris 1992, 118 (διακοσμητικό στοιχείο υφάσματος [orbiculum] από λινό και μαλλί με παράσταση κυνηγιού λεοπάρδαλης, Αίγυπτος 6ος αι. μ.Χ.). A. Muthesius, *Byzantine Silk Weaving AD 400 to AD 1200*, Vienna 1997, 177, πίν. 19A (μεταξωτό ύφασμα με παράσταση κυνηγών που διαπερνούν με το δόρυ τους λεοπαρδάλεις, 7ος ή 8ος/9ος αι. μ.Χ. Αναφέρονται ως τίγρεις, αλλά οι στιγμές στο σώμα τους καθιστούν σαφές ότι πρόκειται για λεοπαρδάλεις).

44 Ghirshman, ό.π. (σημ. 32), 100, εικ. 111. Ένα παρόμοιο από το Μουσείο του Ερμιτάζ είναι κατασκευασμένο από όνυχα και χρυσό.

45 *L'Art copte en Egypte. 2000 ans de christianisme*, M.-H. Rutschowscaya – D. Benazeth (επιμ.), Paris 2000, 172 αρ. 177.

46 Τέτοια εξοικείωση διέθεταν σαφώς οι καλλιτέχνες που είχαν έρθει σε επαφή με την τέχνη της Ανατολής και ιδιαίτερα της σασσανιδικής Περσίας ή είχαν θητεύσει στα βασιλικά εργαστήρια της τελευταίας. Με αφορμή το εξαιρετικά φυσιοκρατικό



Εικόνα 8. Ύφασμα, Μουσείο Καΐρου (από *L'art copte en Egypte. 2000 ans de christianisme*, Paris 2000, 172 αρ. 177).

4) την πληθώρα των παραδειγμάτων από έργα μικροτεχνίας σε άλλα υλικά με θέμα τα αιλουροειδή που προέρχονται από την ευρύτερη περιοχή από την Αίγυπτο και τη Συρία ώς την Περσία,

νομιμοποιούμαστε, νομίζω, να υποθέσουμε ότι το αντικείμενο που μας απασχολεί προέρχεται από ανατολικό εργαστήριο, πιθανώς δε σασσανιδικό.

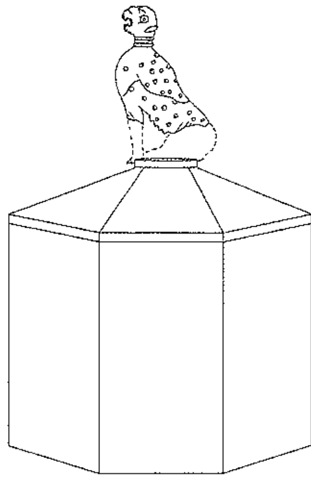
Αν η προέλευση της λεοπάρδαλης από μάργαρο μπορεί λοιπόν κάπως να εντοπισθεί, η μοναδικότητα αυτού του έργου μικροτεχνίας ως προς το υλικό του εξακολουθεί να δυσχεραίνει την ταύτιση της χρήσης του. Το γεγονός ότι είναι κατεργασμένο από όλες τις πλευρές σημαίνει βέβαια ότι προοριζόταν για κάτι περίοπτο και δεν επρόκειτο να κοσμήσει ως ένθετο ένα ξύλινο αντικείμενο, όπως συμβαίνει με τα διαδεδομένα από τους προϊστορικούς χρόνους μέχρι σήμερα πλακίδια από μάργαρο, οστό ή ελεφαντόδοντο. Η απουσία οποιουδήποτε ίχνους ανάρτησης αποκλείει και την περίπτωση να πρόκειται για αυτοτελές κόσμημα.

Δύο υποθέσεις φαίνονται επικρατέστερες: ή να κοσμούσε την απόληξη ενός κάθετου στελέχους (πιθανότατα ξύλινου) ή να χρησίμευε ως λαβή ή κορύφωμα.

Στην πρώτη περίπτωση και επειδή η πιθανότητα να κατείχε κάποιος ένα σκήπτρο σε μια μικρή πόλη όπως οι πρωτοβυζαντινοί Δελφοί φαντάζει ακραία, θα έκλινα προς την περίπτωση ενός πολυτελούς αντικειμένου οικοτεχνίας όπως ενός αδραχτιού. Εξίσου πιθανό θα ήταν να κοσμεί μόνο του ή ως τμήμα μιας σύνθεσης το ψηλότερο σημείο του ερεισίνωτου ενός επίπλου.[47]

λιοντάρι στο ψηφιδωτό από το κτήριο του τομέα 10-Q της Αντιόχειας (βλ. παραπάνω σημ. 35) η A. Gonosová («Exotic taste: the Lure of Sasanian Persia» στο C. Kondoleon, ό.π. [σημ. 34], 130) γράφει ότι δεν πρόκειται για το ζώο του ρωμαϊκού αμφιθεάτρου αλλά για το αιχμάλωτο λιοντάρι από τους βασιλικούς κυνηγότοπους των Σασσανιδών βασιλιάδων και ότι αποτελεί μια άμεση επιρροή της σασσανιδικής τέχνης στη ρωμαϊκή.

47 Τέτοια χρήση πρέπει να είχαν για παράδειγμα δύο λεοντοκεφαλές από ελεφαντόδοντο που στο κάτω μέρος τους φέρουν ορθογώνια προεξοχή (O. W. Muscarella, *The catalogue of ivories from Hasanlu, Iran*, Philadelphia 1980, 94-95, αρ. 189) και δύο λεοντοκεφαλές από αμέθυστο που χρονολογούνται από το α΄ μισό του 4ου αι. μ.Χ. ώς το β΄ μισό του 6ου αι. μ.Χ. (J.-P. Caillet, *L'antiquité classique, le Haut Moyen Age et Byzance au Musée de Cluny*, Paris 1985, 157). Στο εύρημά μας δυστυχώς δεν σώζεται το κάτω μέρος, ώστε να διαπιστώσουμε αν προοριζόταν να στερεωθεί κάπου και με ποιον τρόπο.



Εικόνα 9. Υποθετική αναπαράσταση της χρήσης της λεοπάρδαλης των Δελφών. (Σχέδιο Π. Πετρίδης).

Στη δεύτερη περίπτωση, που μου φαίνεται πιθανότερη, η λεοπάρδαλη θα αποτελούσε τη λαβή ενός πολυτελούς αντικειμένου από ξύλο ή μέταλλο (ορείχαλκο, άργυρο) όπως το σκέπασμα μιας πυξίδας (Εικ. 9). Η πυξίδα αυτή πιθανόν να έφερε επένδυση από πλακίδια μαργάρου στο σώμα και το σκέπασμα.

Οποιαδήποτε και αν ήταν η ακριβής χρήση του ευρήματος, η λεπτότητα της κατασκευής του και, σύμφωνα με τα ώς τώρα δεδομένα, η μοναδικότητα αυτού του ολόγλυφου αντικείμενου από μάργαρο μαρτυρούν μια τάση προς εκλέπτυνση των ενοίκων του συγκροτήματος της *Νοτιοανατολικής Έπαυλης* που θα ανήκαν σίγουρα σε μια τοπική ελίτ (οικονομική, πολιτική ή εκκλησιαστική) των πρωτοβυζαντινών Δελφών.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Βυζαντινός κόσμος

Δημήτρης Κυρίτσης

Από χωρικοί, στρατιώτες: άλλο ένα σχόλιο σε γνωστό χωρίο του Παχυμέρη (XI.9)

Όπως γνωρίζουν οι μελετητές των τελευταίων βυζαντινών αιώνων, η ιστορία του Γεωργίου Παχυμέρη είναι μια ιδιαίτερα σημαντική αφηγηματική πηγή για την περίοδο ανάμεσα στο 1259 και το 1305, καθώς και ένα από τα αξιολογότερα επιτεύγματα της βυζαντινής γραμματείας. Το κείμενο του Παχυμέρη είναι περίπλοκο και συχνά ασαφές ως προς το περιεχόμενο. Η νέα, συνεπώς, έκδοση του κειμένου από τον A. Failler (Φαλιέρ) πριν από κάποια χρόνια, με τον εξαιρετικό σχολιασμό της, διευκόλυνε σημαντικά την πρόσβαση στο έργο, ιδιαίτερα για το μη ελληνόφωνο κοινό, καθώς συνοδεύεται από μια ευανάγνωστη γαλλική μετάφραση.[1] Δεδομένου ότι η νέα έκδοση σίγουρα θα ανανεώσει το ενδιαφέρον για το έργο του Παχυμέρη και θα εμπλουτίσει την επιστημονική συζήτηση, θα ήθελα να προτείνω μια διαφορετική ανάγνωση ενός δυσνόητου χωρίου, το οποίο είχε ήδη αποτελέσει το αντικείμενο διαμάχης πολύ πριν από την έκδοση του Failler.[2] Παραθέτω το κείμενο διατηρώντας τις επιλογές και τη στίξη του εκδότη:

> Καὶ διὰ ταῦτα ἓν τῶν ἀναγκαίων ἔδοξε τῷ καιρῷ καὶ τοῖς ἐφεστῶσι πράγμασι· τὸ περιλειφθὲν τέως, ὅσον ἐν προνοίαις ἐτάττετο μοναῖς τε καὶ ἐκκλησίαις καὶ τοῖς βασιλεῖ παρασπίζουσιν, ἀφεικότας τῶν δεσποτῶν, τάττειν εἰς στρατιωτικόν, πλὴν καὶ μονοκελλικὸν ξύμπαντας, ὡς ἐντεῦθεν αὐτοὺς ἐκείνους ὑπὲρ τῶν ἰδίων προσμένοντας μάχεσθαι. ἐστέλλετο γαρ καὶ παρὰ πατριάρχου θαλλὸς ἐλαίας ἀναυδήτως τῷ ἄνακτι· ὅθεν καί τι θαρρεῖν εἶχε τῶν ἀγαθῶν ἐκ τῆς

1 Georges Pachymérès, *Rélations historiques*, τόμ. I-V· εκδ. Albert Failler, γαλλική μετάφραση από τον Vitalien Laurent (τόμ. I-II) και τον Albert Failler (τόμ. III-IV), Παρίσι, 1984-2000.

2 Τα έργα στα οποία αναφέρομαι εδώ και στη συνέχεια είναι, κατά χρονολογική σειρά, P. Charanis, «The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire», *DOP* 4 (1948) 111· I. Ševčenko, «Nicolas Cabasilas' 'anti-Zealot' Discourse: a Reinterpretation», *DOP* 11 (1957) 157· E. Fisher, «A Note on Pachymeres' 'De Andronico Palaeologo'», *Byzantion* 40 (1970) 230-235· J.L. Boojamra, *Church Reform in the Late Empire: A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 159-160.

περὶ αὐτόν οἱ μεγίστης πληροφορίας. τὰ δ' ἦσαν ἐν μόναις βουλαῖς· οὔπω γὰρ ἐφίσταντο οἷς ἦν ἐπιτεταγμένον ταῦτα πράττειν.[3]

Ως προς το περιεχόμενο του χωρίου σε γενικές γραμμές, όλοι οι σχολιαστές λίγο ὡς πολύ συμφωνούν: περί τα μέσα του 1303, αντιμέτωπη με την ταχύτατη εξάπλωση των Τούρκων στη δυτική Μικρά Ασία, η κυβέρνηση του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Β΄ κατέληξε στην απόφαση να αφαιρέσει κάποιες πλουτοπαραγωγικές πηγές οι οποίες είχαν εκχωρηθεί σε εκκλησίες, μοναστήρια και αριστοκράτες. Αυτές επρόκειτο στη συνέχεια να χρησιμοποιηθούν για τη συντήρηση στρατιωτών οι οποίοι θα υπεράσπιζαν τις απειλούμενες περιοχές. Στο σχέδιο αυτό παρέσχε τη σιωπηλή συγκατάθεσή του και ο πατριάρχης Αθανάσιος Α΄, αλλά φαίνεται πως ποτέ δεν πραγματοποιήθηκε. Οι τελευταίες φράσεις μάς πληροφορούν πως οι αξιωματούχοι στους οποίους είχε ανατεθεί η εφαρμογή του «δεν είχαν προλάβει να φτάσουν» σε εκείνα τα μέρη, εννοώντας προφανώς πως τα γεγονότα που ακολουθούν στην αφήγηση, δηλαδή η καταλανική εκστρατεία στη Μικρά Ασία, οδήγησαν τους ρωμαίους ιθύνοντες στην εγκατάλειψη του σχεδίου.

Πιστεύω πως αρκετά από τα διαμφισβητούμενα σημεία στο απόσπασμα έχουν ερμηνευθεί ικανοποιητικά και δεν έχω επιχειρήματα να προσθέσω σε όσα συνοψίζει ο Failler.[4] Θα δεχόμουν δηλαδή ότι η έκφραση *τοῖς βασιλεῖ παρασπίζουσιν* αναφέρεται στην υψηλή αριστοκρατία και όχι σε κάποιου είδους «βασιλική φρουρά». Επίσης δέχομαι ότι ο όρος *πρόνοια*, όπως και αλλού στο έργο του Παχυμέρη, δεν έχει την «τεχνική» έννοια της εκχώρησης στρατιωτικού χαρακτήρα, αλλά περιγράφει κάθε είδους εκχωρήσεις, ακόμη και μεγάλες έγγειες κτήσεις ανεξάρτητα από την προέλευσή τους. Υπάρχουν ωστόσο δύο σημεία τα οποία, κατά τη γνώμη μου, δεν έχουν ερμηνευθεί ικανοποιητικά: πρόκειται για το είδος των πλουτοπαραγωγικών πηγών που αναφέρονται στο απόσπασμα, σε συσχετισμό με την πολυσυζητημένη έκφραση *πλὴν καὶ μονοκελλικόν*. Πριν θιγούν ζητήματα ουσίας, θα ήθελα να επιμείνω σε μια απόπειρα ορθότερης ανάγνωσης του κειμένου.

Α. *Η φύση του αντικειμένου της κατάσχεσης*

Πριν από τον Failler οι μελετητές υπέθεταν ότι επρόκειτο για κατάσχεση από το κράτος κτημάτων, έγγειων γενικότερα πόρων. Το κείμενο τα αναφέρει ως *τὸ περιλειφθὲν τέως* και *ὅσον ἐν προνοίαις ἐτάττετο*. Το ουδέτερο γένος βέβαια θα μπορούσε να αναφέρεται σε ομαδοποιημένα αντικείμενα οποιουδήποτε γένους, ωστόσο το επίθετο *ξύμπαντας* που ακολουθεί καθιστά προφανές ότι οι πόροι που αποτελούσαν το αντικείμενο της κρατικής παρέμβασης ήταν έμψυχοι, και δεν θα μπορούσαν να είναι τίποτε άλλο παρά εξαρτημένοι αγρότες, πάροικοι. Η E. Fisher πρότεινε τη διόρθωση του κειμένου ώστε να αφαιρεθεί το τελικό ς. Σε μια τέτοια περίπτωση θα

3 Pachymérès, ό.π., τόμ. IV, σ. 425-427.

4 A. Failler, «Pachymeriana alia», *REB* 51 (1993) 248-258.

έπρεπε να δεχθούμε πως το υποκείμενο του *προσμένοντας* και του *μάχεσθαι*, εκείνοι δηλαδή οι οποίοι θα παρέμεναν επί τόπου και θα πολεμούσαν για τις περιουσίες τους, θα ήταν οι στρατιώτες (*στρατιωτικόν)* στους οποίους θα αποδίδονταν οι πρόνοιες. Τότε όμως θα ήταν ακατανόητη η έμφαση *αὐτοὺς ἐκείνους*, «αυτοί οι ίδιοι». Ο Failler έχει δίκιο όταν υποστηρίζει πως θα ήταν καλύτερα να κρατήσουμε το κείμενο ως έχει και να δεχτούμε πως τόσο το αντικείμενο της κατάσχεσης –της «απελευθέρωσης από τους αφέντες», όπως το θέτει το κείμενο– όσο και οι νέοι πολεμιστές που θα δημιουργούνταν, είναι τα ίδια άτομα, οι πάροικοι. Αυτή άλλωστε η «απελευθέρωση» (*ἀφεικότας τῶν δεσποτῶν*) δεν θα είχε νόημα αν οι πάροικοι επρόκειτο να εκχωρηθούν σε νέους «δεσπότες», σε προνοιάριους δηλαδή στρατιώτες. Ωστόσο η ορθή ερμηνεία του σημείου αυτού από τον Failler οδηγεί σε αδιέξοδο όταν συσχετισθεί με το άλλο προβληματικό σημείο του χωρίου, το οποίο θα συζητήσουμε στη συνέχεια.

Β. *Μονοκελλίτες μοναχοί;*

Η σωστή απόδοση της έκφρασης *πλὴν καὶ μονοκελλικὸν* αποτέλεσε επανηλειμμένως το αντικείμενο συζήτησης. Πρέπει καταρχάς να παρατηρηθεί πως οι κώδικες παραδίδουν δύο διαφορετικές γραφές, *μονοκελλικὸν* και *μονοκελικόν*, αλλά όλοι οι σύγχρονοι μελετητές επιλέγουν τη γραφή με τα δύο λ, προφανώς επειδή συσχετίζουν τη λέξη με τον υπαρκτό όρο *μονοκέλλιον* (κελλί ενός μοναχού ο οποίος ζει μόνος, όχι σε μια οργανωμένη κοινότητα[5]) και αποφεύγουν ένα άπαξ λεγόμενον. Τα προβλήματα όμως ξεκινούν όταν προσπαθήσουμε να δώσουμε μια λογική ερμηνεία στο απόσπασμα. Ο P. Charanis (Χαρανής) δεν μπορούσε να αποφύγει το συμπέρασμα πως το *πλὴν καὶ* του κειμένου δήλωνε μία εξαίρεση. Ωστόσο ο Ihor Ševčenko (Σεβτσένκο) τόνισε πως η συγκεκριμένη έκφραση ακολουθούμενη από αιτιατική μπορεί να έχει μόνο την έννοια του «ακόμη και», «και μάλιστα», και επίσης κατέδειξε πως ο Παχυμέρης πάντα τη χρησιμοποιεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Κατέληξε στο συμπέρασμα ότι, όσο παράδοξο και να ακούγεται, ακόμη και οι περιουσίες των μονοκελλιτών μοναχών θα κατέχονταν από το κράτος και θα εκχωρούνταν εν συνεχεία σε στρατιώτες. Οι απόψεις που ακολούθησαν συντάχθηκαν με τον Ševčenko.[6] Από τη στιγμή όμως που ο Failler κατέδειξε, όπως είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο, πως οι *ξύμπαντες* δεν είναι άλλοι από τους χωρικούς οι οποίοι θα στρατολογούνταν, θα ήταν εντελώς παράλογο να ισχυριστούμε

5 Παράδειγμα μιας τέτοιας μικρής μονάδας που κατείχε έγγειο περιουσία, βλ. στο W. Regel (εκδ.), *Actes de Zographou* (*VV* 13), 1906, XVIII: η *κλασματική* γη «του Σαράβαρη» ανήκε παλαιότερα σε ένα αθωνικό «κελλίον». Είναι λιγότερο πιθανό πάντως να κατείχαν τέτοια κελλιά μεγαλύτερες ιδιοκτησίες οι οποίες θα συμπεριλάμβαναν και παροίκους.

6 Fisher και Boojamra, ό.π. Ο δεύτερος επιχειρεί μια «σύνθετη» ερμηνεία, υποστηρίζοντας πως τόσο η γη όσο κι οι καλλιεργητές θα απαλλάσσονταν από τους κυρίους, και η γη, περιλαμβανομένης εκείνης των μοναχών, θα δινόταν στους χωρικούς για να την υπερασπιστούν.

ότι το μέτρο αφορούσε και τους μονοκελλίτες μοναχούς. Η στρατολόγηση μοναχών ως ιδέα παραπέμπει στις αντιμοναστικές ενέργειες των εικονομάχων αυτοκρατόρων, και φυσικά είναι αδιανόητη για το ύστερο Βυζάντιο! Ο Failler, λοιπόν, δεν είχε άλλη επιλογή παρά να αγνοήσει όσα είχε δείξει ο Ševčenko και να μεταφράσει το *πλὴν καὶ* ως «εκτός». Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε πως η μετάφραση αυτή, όπως και όλες όσες προηγήθηκαν, προϋποθέτουν μία αφύσικη και στρεβλή σειρά των όρων της πρότασης στο πρωτότυπο: αν το νόημα ήταν σωστό, η σειρά θα έπρεπε λογικά να είναι *τάττειν εἰς στρατιωτικὸν ξύμπαντας πλὴν καὶ μονοκελλικόν.* Όπως έχει η σειρά τώρα, ο αναγνώστης τείνει φυσιολογικά να συσχετίσει το *πλὴν καὶ* με το *στρατιωτικόν*: οι χωρικοί θα στρατεύονταν ως στρατιώτες, αλλά όχι ως μονοκελλίτες μοναχοί (μεταφράζοντας το *πλὴν καὶ* κατά τον Failler), ή οι χωρικοί θα στρατεύονταν ως στρατιώτες, ακόμα και ως μονοκελλίτες μοναχοί (μεταφράζοντας το *πλὴν καὶ* κατά τον Ševčenko). Προφανώς, καμιά από τις δύο έννοιες δεν μπορεί να σταθεί λογικά.

Η διέξοδος αναφαίνεται εάν εγκαταλείψουμε την επίμονη προσπάθεια να εμπλέξουμε στην υπόθεση «μονοκελλίτες» μοναχούς. Η προτιμότερη –η μόνη ορθή ουσιαστικά– ανάγνωση του αποσπάσματος προϋποθέτει την προτίμηση της γραφής του κώδικος A (Monac. gr. 442), *μονοκελικόν*, αντί της γραφής *μονοκελλικόν* του κώδικος B (Vat. Barb. gr. 199). Με βάση την αρχαιότητα και την αξιοπιστία των χειρογράφων, η επιλογή είναι απόλυτα δικαιολογημένη.[7] Δεδομένου ότι και οι δύο λέξεις είναι ασυνήθιστες, το χέρι του αντιγραφέως θα μπορούσε να εκκλίνει και προς τις δύο κατευθύνσεις, είναι ωστόσο ελαφρώς πιθανότερο ότι το σφάλμα έγινε προς την κατεύθυνση της πιο οικείας ορθογραφίας των λέξεων *κελλίον/μονοκέλλιον.*

Ο κύριος λόγος για την απόρριψη μέχρι τώρα της γραφής του κώδικος A είναι πως πρόκειται για ένα άπαξ λεγόμενον. Βέβαια η σημασία της λέξης *μονοκελικόν*, δηλαδή «ιππικό», είναι προφανής, και ήταν ήδη σαφής στον Du Cange (Ντυκάνζ), ο οποίος περιέλαβε τη λέξη του Παχυμέρη, με ένα λάμβδα, στο ιστορικό γλωσσάρι του.[8] Πρέπει πάντως να επισημανθεί πως το ουσιαστικό *μονοκέλης*, «ιππευόμενο άλογο», αν και σπάνιο, απαντά στον Πλούταρχο, ένα συγγραφέα οικείο στον Παχυμέρη.[9] Αντίθετα με τον Du Cange, νομίζω πως ο Παχυμέρης δημιουργεί το *μονοκελικόν* απευθείας από το αρχαίο *μονοκέλης* προσπαθώντας να δώσει ένα ακριβές αρχαΐζον αντίστοιχο του «ιππικόν». Ο Du Cange πάλι φαίνεται να υπαινίσσεται πως με τη λέξη αυτή ο Παχυμέρης αποδίδει τον υστεροβυζαντινό όρο «μονοκάβαλ(λ)ος», που δηλώνει έναν ιδιαίτερο τύπο ιππέα, μέλος ενός συγκεκριμένου στρατιωτικού σώματος. Σε κάθε περίπτωση η

7 Οι δύο κώδικες ακολουθούν ένα κοινό πρότυπο, στο οποίο είναι γενικά πιστότερος ο *A*: A. Failler, «La tradition manuscrite de l'histoire de Georges Pachymère», *REB* 37 (1979) 136-144, συνέχεια στο *REB* 47 (1989) 118.

8 Ch. du Fresne du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Λυών 1688, λήμμα *μονοκελικόν*. Πρβλ. Το λήμμα *καβάλλης*.

9 H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon (rev. and augm. by H.S. Jones)*, Οξφόρδη 1996, λήμμα *μουνοκέλης*. Η αναφορά είναι στον Πλούταρχο, *Epig. ap. Paus.* 8.42.9

τελική έννοια της λέξης παραμένει λίγο-πολύ η ίδια.[10] Προτείνω λοιπόν την ακόλουθη απόδοση του αποσπάσματος:

> Για τους λόγους αυτούς θεωρήθηκε πως οι περιστάσεις και οι επικείμενες ανάγκες απαιτούσαν το εξής: Όσοι είχαν απομείνει από τους παροίκους των μοναστηριών, των εκκλησιών και των ανθρώπων του αυτοκρατορικού περιβάλλοντος θα απαλλάσσονταν από τους αφέντες τους και θα στρατεύονταν όλοι τους, ακόμη και ως ιππείς, ώστε να παραμείνουν εκεί και να πολεμήσουν αυτοί οι ίδιοι για να υπερασπιστούν τις περιουσίες τους.

Με βάση την ερμηνεία αυτή, θα ήθελα να σχολιάσω εν συντομία την ουσία της προτεινόμενης στράτευσης του 1303.

Γ. *Η στράτευση των χωρικών*

Ως τι ακριβώς θα εντάσσονταν στο στρατό οι εν λόγω χωρικοί; Καταρχάς εξαρτάται από την ακριβή τεχνική σημασία των όρων *στρατιώτης/στρατιωτικόν* και *μονοκελικόν.* Όπως γνωρίζουμε, την υστεροβυζαντινή εποχή η λέξη *στρατιώτης* σημαίνει τόσο τον πολεμιστή γενικώς, όπως και σήμερα, όσο και τον σχετικώς βαριά οπλισμένο ιππέα, κάτοχο μιας *πρόνοιας*.[11] Η δεύτερη έννοια μάλλον αποκλείεται για τη συγκεκριμένη περίπτωση, εφόσον η συντήρηση ενός πλήρως εξοπλισμένου ιππέα, των αλόγων του και ενδεχομένως κάποιων ακολούθων απαιτούσε ένα ετήσιο εισόδημα της τάξεως των 150-250 υπερπύρων,[12] το οποίο προερχόταν από προσόδους όπως η μορτή και οι φόροι, τις οποίες κατέβαλλαν οι πάροικοι, καθώς και από την απευθείας εκμετάλλευση κτημάτων και άλλων πλουτοπαραγωγικών πηγών. Από το απόσπασμα του Παχυμέρη καταλαβαίνουμε ότι οι χωρικοί θα αποκτούσαν την κυριότητα των κτημάτων που καλλιεργούσαν, όχι όμως και εισοδήματα από την εκμετάλλευση άλλων χωρικών (όπως δείχνει η έμφαση *ξύμπαντας* – «όλοι τους»). Ακόμα και αν δεχτούμε –κάτι που θεωρώ ορθό– πως επρόκειτο να είναι απαλλαγμένοι από τους περισσότερους ή και όλους τους φόρους, το εισόδημα ενός αγροτικού νοικοκυριού δεν θα μπορούσε να προσεγγίσει τα παραπάνω ποσά. Ακόμη πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι ο ρόλος ενός βαριά οπλισμένου

10 Πρέπει να παραδεχθούμε πως ο σωστός γραμματικά τύπος θα ήταν *μονοκελητικόν.* Ακόμα όμως και ένας μορφωμένος Βυζαντινός, όπως ο Παχυμέρης, δεν πρέπει να σκεφτόταν με βάση τη δομή της λέξης και τις ρίζες.

11 Για τους διαφορετικούς τύπους στρατιωτών και τις πηγές του εισοδήματός τους, βλ. M. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204-1453*, Φιλαδελφία 1992. Για τον όρο στρατιώτης, βλ. σ. 164-165. Πρβλ. B. Ferjančić, «Quelques significations du mot stratiote dans les chartes de basse Byzance», *ZRVI* 21 (1982) 95-102.

12 Οι υπολογισμοί του πραγματικού εισοδήματος είναι αβέβαιοι. Η συνηθισμένη πρόνοια ενός στρατιώτη αντιστοιχούσε σε μια *ποσότητα*, δηλαδή θεωρητική φορολογική αξία, περίπου 70-80 υπερπύρων. Πρβλ. Bartusis, ό.π., σ. 172-175.

έφιππου *στρατιώτη* απαιτούσε τις δεξιότητες ενός επαγγελματία πολεμιστή. Από την άλλη, γνωρίζουμε πως από πολύ παλιά το βυζαντινό κράτος επιστράτευε κατά περίπτωση χωρικούς ως ελαφρύ πεζικό (*κονταράτους*, τοξότες, κλπ.) ή, σε παράκτιες περιοχές, ως ναύτες/κωπηλάτες. Η πρακτική αυτή φαίνεται μέσα από τις απαλλαγές που παραχωρούνταν στους παροίκους μοναστηριών και άλλων μεγαλοκτηματιών,[13] δεν συνοδευόταν όμως, όπως στην περίπτωσή μας, από παραχώρηση γης στους στρατιώτες. Οι «απαλλαγμένοι» πάροικοι του 1303 δεν επρόκειτο να απομακρυνθούν από τα χωράφια τους για να ακολουθήσουν μια εκστρατεία, αλλά πιθανότατα θα έπρεπε να είναι ανά πάσα στιγμή διαθέσιμοι για να ενταχθούν σε μικρά τοπικά αποσπάσματα τα οποία θα πολεμούσαν τους εισβολείς.

Η κατάσχεση ή, ορθότερα, η μερική ή ολική ανάκληση από το κράτος των εκχωρήσεων προς μεγαλογαιοκτήμονες, με σκοπό τη δημιουργία *προνοιών* για επαγγελματίες *στρατιώτες* ή τουλάχιστον την εξασφάλιση πόρων για την πρόσληψη μισθοφόρων μαρτυρείται σε αρκετές περιπτώσεις πιεστικής στρατιωτικής ανάγκης. Από την άλλη, το μέτρο που αποφασίστηκε το 1303 είναι πρωτοφανές. Από την πλευρά του δημοσίου επρόκειτο πιθανόν για τη μετατροπή των οικονομικών υποχρεώσεων προς το κράτος, τις οποίες επείχαν τα αγροτικά νοικοκυριά, σε *στρατεία*, δηλαδή στρατιωτική υποχρέωση. Δεδομένου ότι πιθανότατα οι *στάσεις* των παροίκων ήταν άνισες σε μέγεθος, και συνεπώς άνιση ήταν και η φορολογική τους επιβάρυνση, η εφαρμογή του μέτρου θα απαιτούσε μία *εξίσωσιν*, δηλαδή μία ανακατανομή της γης και των άλλων πόρων ώστε η θεωρητική φορολογική επιβάρυνση κάθε νοικοκυριού να γίνει λίγο-πολύ ίση. Μάλλον κάποιες *στάσεις* ήταν σημαντικά μεγαλύτερες από άλλες, οπότε για λόγους δικαιοσύνης, στρατιωτικής αποτελεσματικότητας ή και τα δύο, η *εξίσωσις* θα προέβλεπε τουλάχιστον δύο επίπεδα *στρατείας*, πεζούς για τα χαμηλότερα εισοδήματα και ιππείς για τα υψηλότερα. Δεν αποκλείεται μάλιστα οι αξιωματούχοι οι οποίοι σύμφωνα με τον Παχυμέρη δεν έφτασαν ποτέ για να εφαρμόσουν το μέτρο να ήταν ακριβώς οι *εξισωταί*. Οι όποιες εικασίες για το αν οι πάροικοι μέχρι τότε ήταν μικροϊδιοκτήτες ή καλλιεργούσαν τη γη των κυρίων τους επί μορτή δεν έχουν νόημα, αφού και οι δύο κατηγορίες μπορούσαν άνετα να μετατραπούν σε στρατιώτες με βάση την παραπάνω διαδικασία.

Είναι αυτονόητο πως το κράτος θα προτιμούσε να δημιουργήσει επαγγελματίες *στρατιώτες* ή να προσλάβει μισθοφόρους. Η στράτευση των χωρικών ήταν ένα ακραίο μέτρο, που το επέβαλε αναμφίβολα η έλλειψη επαγγελματιών στρατιωτών στον συγκεκριμένο τόπο μια δεδομένη στιγμή. Αυτό ίσχυε σίγουρα για τη Μικρά Ασία μετά τις διαρκείς πολεμικές συγκρούσεις οι οποίες κατέληξαν στην ήττα του Βαφέως το 1302.

13 Για τις πρώτες αναφορές αυτών των απαλλαγών, βλ. N. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe siècles)*, Αθήνα 1996, σ. 112-117. Ο Bartusis, ό.π., σ. 145-146, θεωρεί πως αυτές οι στρατολογήσεις είχαν περισσότερο το χαρακτήρα οικονομικών επιβαρύνσεων και είχαν εκλείψει ώς το δέκατο τέταρτο αιώνα. Ακόμα και αν είναι έτσι, πιστεύω πως οι μη επαγγελματίες ελαφρά οπλισμένοι στρατιώτες εξακολούθησαν να αποτελούν μέρος των βυζαντινών στρατευμάτων, και η πιθανότερη προέλευσή τους ήταν η αναγκαστική στρατολόγηση χωρικών.

Μια ακόμη πιθανή αναφορά σε ένα παρόμοιο, αν και όχι εξίσου γενικό στην εφαρμογή του, μέτρο υπάρχει σε ένα έγγραφο της μονής Ζωγράφου και αφορά ένα στρατευμένο χωρικό.[14] Πιθανή χρονολογία του εγγράφου είναι το 1319.[15] Ο αυτοκράτορας επιστρέφει στη μονή έναν πάροικο, τον Μιχαήλ, ο οποίος είχε «στρατευθεί», και διευκρινίζει πως η υποχρέωση της *στρατείας* διαγράφεται (*ἀποστρατευθῆναι*). Τα αδέλφια του Μιχαήλ, οι οποίοι δεν ήταν στρατιώτες, αλλά προφανώς περιλαμβάνονταν στη *στρατεία* ως συνιδιοκτήτες ή απλά μέλη του νοικοκυριού, επιστρέφουν επίσης στο καθεστώς του παροίκου. Είναι ενδιαφέρον πως οι πηγές εισοδήματος που υπάγονταν στη *στρατεία* του Μιχαήλ περιελάμβαναν κι έναν άλλον χωρικό, ο οποίος είχε γίνει πάροικος του Μιχαήλ και επιστρέφεται και αυτός στο μοναστήρι. Δε γνωρίζουμε πότε έλαβε χώρα η στράτευση του Μιχαήλ, ήταν όμως πιθανώς κάπου στη δεύτερη δεκαετία του 14ου αιώνα. Στην περίπτωση αυτή δεν έχουμε ένα μέτρο γενικής εφαρμογής όπως εκείνο που προβλεπόταν για τη Μικρά Ασία το 1303. Αν η περίπτωση του Μιχαήλ μπορεί να θεωρηθεί αντιπροσωπευτική και άλλων, τότε η στράτευση αφορούσε μόνο ένα, ή το πολύ μερικά νοικοκυριά παροίκων από κάθε μεγάλο ιδιοκτήτη, πιθανώς για να ελαχιστοποιηθεί η ζημία στα συμφέροντα των κυρίων τους. Αναρωτιέται κανείς αν και το μέτρο που περιγράφει ο Παχυμέρης δεν ήταν στην πραγματικότητα κάτι παρόμοιο, παρά την επιμονή του συγγραφέα πως αφορούσε το σύνολο των χωρικών (στο κάτω-κάτω το μέτρο δεν εφαρμόστηκε ποτέ). Από τη μεμονωμένη περίπτωση του εγγράφου της μονής Ζωγράφου δεν μπορούν να εξαχθούν γενικεύσεις, φαίνεται πάντως πως η στράτευση των χωρικών εθεωρείτο ένα μέτρο ανάγκης, όχι μια μόνιμη μεταρρύθμιση, και οι προηγούμενοι αφέντες τους εξακολούθησαν να πιέζουν για την επιστροφή τους. Μία παράλληλη, αλλά αρκετά μεταγενέστερη περίπτωση έχουμε στη Θεσσαλία τη δεκαετία του 1340, όταν σε ένα χωριό ορισμένοι πάροικοι μετατρέπονται σε στρατιώτες, αλλά και εκείνοι επιστρέφονται στον παλιό τους κύριο, ένα μοναστήρι, από το νέο κυρίαρχο της περιοχής, το σέρβο μονάρχη.[16]

Αν είχε προλάβει να εφαρμοστεί το μέτρο του 1303, θα προκαλούσε αναμφίβολα αντιδράσεις. Γενικότερα, κατά την ταραγμένη περίοδο 1303-

14 W. Regel (εκδ.), *Actes de Zographou* (*VV* 13), 1906, XVI, σ. 38:
Ἐπεί δε καὶ πάροικον εἶχεν ἡ τοιαύτη μονὴ λεγόμενον Μιχαὴλ τὸν τοῦ Δανιήλ, διορίζεται ἡ βασιλεία μου, εἰ καὶ ἔφθασε στρατευθῆναι, ἀποστρατευθῆναι πάλιν καὶ κατέχεσθαι καὶ νέμεσθαι παρὰ τῆς τοιαύτης μονῆς μετὰ τῶν αὐταδέλφων αὐτοῦ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὸν πάροικον, ὃν κατεῖχεν ὁ αὐτός, στρατιώτην Ἰωάννην τὸν Σάββαν, ὡσαύτως καὶ τὸν Σμόλεον, ὅστις ἔνι ἀρτίως εἰς τὸ πρι.ν..ρι..ο.
Νομίζω πως το νόημα επιβάλλει τη διόρθωση του «...ὁ αὐτός, στρατιώτην Ἰωάννην...» σε «...ὁ αὐτὸς στρατιώτης Ἰωάννην...». Για το απόσπασμα και για παλιότερες αμφισβητήσεις της γνησιότητας του εγγράφου, βλ. Ferjančić, ό.π. σ. 98, με εσφαλμένη όμως μετάφραση.

15 Το έγγραφο χρονολογείται στη δεύτερη ινδικτιώνα. Όσα γνωρίζουμε για τη σταδιοδρομία του Ι. Απελμενέ, απογραφέως του θέματος Βολερού – Μοσυνοπόλεως, υποδεικνύουν το συγκεκριμένο έτος, 1319.

16 A. Solovjev – V. Mošin, *Grčke povelje srpskih vladara*, Βελιγράδι 1936, XXI. Πρβλ. Ferjančić, ό.π., σ. 99.

1305 το βυζαντινό κράτος αναγκάστηκε να καταφύγει σε παρόμοια έκτακτα μέτρα, όπως κατασχέσεις κρατικών εκχωρήσεων και νέοι φόροι, τα οποία έθιγαν τα συμφέροντα της αριστοκρατίας, της Εκκλησίας, αλλά και της αστικής τάξης. Σε ένα πρόσφατο άρθρο η Α. Λαΐου υποστήριξε πως αυτά τα μέτρα εξασθένισαν την πολιτική θέση του αυτοκράτορα, ο οποίος αναγκάστηκε να επιζητήσει τη συναίνεση των τάξεων αυτών μέσω αντιπροσωπευτικών συνελεύσεων και παραχωρήσεων δικαιωμάτων, τα οποία αλλοίωσαν κατά κάποιο τρόπο την ουσία του βυζαντινού απολυταρχικού συστήματος.[17] Στο απόσπασμα που συζητήσαμε, υπάρχει ένας υπαινιγμός στις αναμενόμενες αντιδράσεις, στον συγκεκαλυμμένο τρόπο με τον οποίο έδωσε τη συγκατάθεσή του ο πατριάρχης Αθανάσιος, στέλνοντας στον αυτοκράτορα ένα «θαλλό ελαίας».[18] Από την άλλη, θα μπορούσαμε να δούμε τα μέτρα αυτά ως μια ένδειξη της ετοιμότητας της κυβέρνησης του Ανδρονίκου Β΄ να απαντήσει με καινοτόμους τρόπους στις νέες προκλήσεις. Αν και οι κακοτυχίες της αυτοκρατορίας κατά τη μακρά βασιλεία αυτού του αυτοκράτορα μπορούν σίγουρα να αποδοθούν εν μέρει σε εσφαλμένες πολιτικές αποφάσεις, διαφαίνεται όλο και περισσότερο πως ο δημοσιονομικός μηχανισμός, και ευρύτερα η εσωτερική διοίκηση, με επικεφαλής τους *μεσάζοντες*, διέθεταν και ευελιξία και τη δυνατότητα να επινοήσουν πρωτότυπες λύσεις, στο βαθμό που η αυτοκρατορική εξουσία κατείχε το απαραίτητο πολιτικό «κεφάλαιο» για να τους καλύψει απέναντι στις αναπόφευκτες αντιδράσεις των θιγόμενων τάξεων.

17 A. Laiou, «Le débat sur les droits du fisc et les droits régaliens au début du 14e siècle», *REB* 58 (2000) 97-122.

18 Μόλις ένα χρόνο μετά τα γεγονότα, ο Αθανάσιος ήταν σε θέση να «υπαγορεύσει» μία *νεαρά* τού αυτοκράτορα, η οποία κατά κάποιο τρόπο αποτελούσε μια υποχώρηση σε αντάλλαγμα για την υποστήριξη που είχε παράσχει ο πατριάρχης στον αυτοκράτορα. Βλ. Laiou, ό.π., σ. 115-117.

Τόνια Κιουσοπούλου

Η γεωγραφία των βυζαντινών μοναστηριών

Παρατηρήσεις για μια τυπολογία

Τα μοναστήρια και η σημασία τους κατά τη βυζαντινή εποχή έχουν από παλιά και επανειλημμένως απασχολήσει την ιστορική έρευνα, τόσο μέσα στο πλαίσιο της μελέτης των εκκλησιαστικών θεσμών, όσο και σε συνάρτηση με τις οικονομικές δομές της βυζαντινής κοινωνίας. Η συγκρότηση των μοναστηριών, η οικονομική τους λειτουργία ή το συμβολικό τους βάρος είναι ζητήματα που απασχολούν πάντα τους μελετητές της κοινωνικής ιστορίας του Βυζαντίου.[1]

Παρά την εκτενή σχετική βιβλιογραφία όμως, δεν έχει, όσο γνωρίζω, γίνει αντικείμενο ειδικής μελέτης η γεωγραφία τους. Ασφαλώς από την ώς τώρα έρευνα και κυρίως χάρη στη συστηματική αποδελτίωση των αφηγηματικών πηγών γνωρίζουμε καλά τη θέση πολλών μοναστηριών.[2] Οι πληροφορίες μάλιστα που περιέχονται στους Βίους των αγίων ως προς τα ιδρύματα όπου εκείνοι μόνασαν ή/και ίδρυσαν μας επιτρέπουν να τοποθετήσουμε με σχετική ασφάλεια στον χάρτη ακόμη και ήσσονος σημασίας μοναστήρια. Από την άλλη πλευρά, πρόσφατες μελέτες έχουν συγκεντρώσει και αξιοποιήσει αυτές τις πληροφορίες ως προς τη συμβολική λειτουργία των τόπων της λατρείας και της ασκητικής ζωής.[3] Ωστόσο, δεν έχει ακόμη μελετηθεί επαρκώς αν και κατά πόσον τα μοναστήρια, τόσο

1 Από τις πιο πρόσφατες μελέτες βλ. ενδεικτικά R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge 1995· K. Smyrlis, *Une puissance économique: Les grands monastères à Byzance. De la fin du Xe au milieu du XIVe siècle*, Thèse de doctorat, Paris 2002· Margaret Mullett – Anthony Kirby (επιμ.), *The Theotokos Evergetis and the Eleventh Century Monasticism*, Belfast 1994. Βλ. επίσης «Nouvelles approches du monachisme», Table ronde dirigée par Margaret Mullett, *Pré-actes, XXe Congrès International des Études Byzantines 19-25 août 2001*, Paris 2001, 87-99· «New Insights into Byzantine Monasticism. The Evidence of the Byzantine Monastic Foundations Documents», Dumbarton Oaks Colloquium, 3-4 March 2000, *DOP* 56 (2002) 245-296.

2 Κλασική και αναντικατάστατη παραμένει η μελέτη του R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. II. Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.

3 Βλ. ενδεικτικά M. Kaplan, «Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines», στο: M. Kaplan (επιμ.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris 2001, 183-198. Alice-Mary Talbot, «Les Saintes Montagnes à Byzance», *Le sacré...*, ό.π., 261-275.

στις πόλεις όσο και στην ύπαιθρο, ιδρύονταν σε τόπους που επιλέγονταν για συγκεκριμένους κάθε φορά λόγους, πέραν από αυτούς που επικαλούνται τα αγιολογικά κείμενα για να δικαιολογήσουν την εγκατάσταση μοναχών ή αγίων σε διάφορα μέρη, το άγριο π.χ. ή το δυσπρόσιτο του εδάφους, που επιτρέπει την απομόνωση, ή τα θεϊκά σημάδια για την καταλληλότητα της θέσης κ.ο.κ. Προφανώς μοναστικά ιδρύματα χτίζονταν σε τόπους οι οποίοι καθιστούσαν εφικτή την επιβίωση των μοναχών και την κάλυψη στοιχειωδών αναγκών τους (τον ανεφοδιασμό σε τρόφιμα και νερό, τη δυνατότητα επικοινωνίας). Είναι επίσης γνωστό ότι τα μοναστήρια ανταποκρίνονταν σε λατρευτικές ανάγκες και στην αξία που απέδιδε η βυζαντινή κοινωνία στο μοναχικό ιδεώδες. Αλλά πολλές φορές ιδρύονταν και γιατί έδιναν κύρος στον ιδρυτή τους επιβεβαιώνοντας την κοινωνική του δύναμη.[4] Τα κίνητρα, κατά συνέπεια, που ωθούσαν έναν λαϊκό ή εκκλησιαστικό κτήτορα να ιδρύσει μοναστήρι ήταν ποικίλα και εγγράφονταν σε αντίστοιχες κοινωνικές ανάγκες. Το ερώτημα που τίθεται όμως και με απασχολεί είναι διαφορετικό: η επιλογή του τόπου όπου θα ιδρυόταν ένα μοναστήρι ήταν συνυφασμένη με τον επιζητούμενο ρόλο του; και αντίστροφα, το ενδεχόμενο να είχε το μοναστήρι και άλλες λειτουργίες, εκτός από τις θρησκευτικές, κατά πόσον εξαρτιόταν και από τη γεωγραφική του θέση;

Ακριβώς η γεωγραφία των μοναστηριών, νοούμενη ως ένα πλέγμα φυσικών, κοινωνικών και πολιτικών παραγόντων, ή καλύτερα η συγκρότηση μιας γεωγραφίας των μοναστηριών κατά εποχές και περιοχές είναι ένα ζήτημα που χρειάζεται να τεθεί, έστω και αν σε πολλές περιπτώσεις μάς λείπουν οι αναγκαίες πληροφορίες. Χρειάζεται, με άλλα λόγια, να καταγραφούν τα γνωστά από τις πηγές μοναστήρια, να τοποθετηθούν στον χώρο και να διερευνηθούν οι συνθήκες υπό τις οποίες το καθένα από αυτά ιδρύθηκε. Στόχος μιας τέτοιας έρευνας, ακριβέστερα ενός ερευνητικού προγράμματος, θα ήταν να καταλήξει, όσο είναι δυνατόν, σε μια τυπολογία των συνθηκών που επέτρεπαν ή επέβαλλαν την ίδρυση μοναστηριών, εν σχέσει προς τη γεωγραφική τους θέση και τον πολλαπλό ρόλο τους.

Είναι αυτονόητο ότι δεν είχαν όλα τα μοναστήρια το ίδιο μέγεθος ή την ίδια σημασία. Επομένως η μελέτη της γεωγραφίας τους θα χρειαζόταν οπωσδήποτε, σε μια πρώτη τουλάχιστον φάση, τη διάκριση ανάμεσα στα μικρά και τα μεγάλα μοναστήρια. Η διάκριση θα γινόταν με βάση τα ίχνη που άφησε η συγκρότηση του καθενός μοναστηριού, κριτήριο κάπως ανορθόδοξο, αλλά όχι ανιστόρητο. Νομίζω ότι, μολονότι η διατήρηση αυτών των ιχνών ενέχει ένα στοιχείο τυχαιότητας, τα μοναστήρια για τα οποία έχουν σωθεί μαρτυρίες σχετικά με τις συνθήκες της ίδρυσής τους είχαν μια μεγαλύτερη σημασία· και μάλλον έμειναν τα ίχνη ακριβώς λόγω της σημασίας τους. Τέλος, είναι ασφαλώς καλύτερα μελετημένα,

4 M. Rautman, «Aspects of Monastic Patronage in Palaeologan Macedonia», στο: Doula Mouriki - S. Ćurcič (επιμ.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of cultural and religious history in the Late Byzantine Empire*, Princeton 1991, 53-74· βλ. επίσης R. Morris, «The Byzantine Aristocracy and the Monasteries», στο: M. Angold (επιμ.) *The Byzantine Aristocracy*, Oxford 1984, 112-137.

και από τοπογραφική άποψη, τα μοναστήρια της Κωνσταντινούπολης σε σύγκριση με τα μοναστήρια της επαρχίας, γεγονός που σχετίζεται με τον όγκο των διαθέσιμων πηγών. Θα αφήσω κατά μέρος τα μοναστήρια που ιδρύονταν στις πόλεις, μολονότι πιστεύω ότι και στις περιπτώσεις αυτές η επιλογή του τόπου δεν γινόταν τυχαία. Αν θεωρήσουμε ενδεικτικό το παράδειγμα της Κωνσταντινούπολης και αποτυπώσουμε στον χάρτη της πόλης τη θέση των αριστοκρατικών μοναστηριών που ιδρύθηκαν τον 11ο-12ο αιώνα, θα διαπιστώσουμε ότι τα ιδρύματα αυτά, χτισμένα κυρίως στη βορειοδυτική πλευρά, διαμόρφωναν τον πολεοδομικό ιστό, συνυφασμένον ασφαλώς με τη μεταφορά του παλατιού στις Βλαχέρνες.[5]

Όσον αφορά τα επαρχιακά μοναστήρια, σημαντικοί χρονολογικοί σταθμοί στην ιστορία τους αποτελούν ο 9ος αιώνας, οπότε συγκροτήθηκε η μοναστική κοινότητα στον Όλυμπο της Βιθυνίας, ο 10ος αιώνας, οπότε ιδρύθηκαν τα πρώτα μοναστήρια του Αγίου Όρους και τα ελλαδικά μοναστήρια, και ο 11ος αιώνας, όταν ιδρύθηκαν τα μοναστήρια του Αιγαίου πελάγους με κυριότερο αυτό της Πάτμου. Το φαινόμενο τής περίπου ταυτόχρονης ίδρυσης μιας σειράς μεγάλων μοναστικών ιδρυμάτων μάς επιτρέπει να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι με την εξαίρεση πιθανόν των μικρών μοναστηριών που ίδρυαν ιδιώτες μέσα στα κτήματά τους, τα μεγάλα μοναστήρια χτίζονταν σε τόπο προαποφασισμένο, ακριβώς διότι είχαν και άλλες, πέραν των θρησκευτικών, λειτουργίες να επιτελέσουν.

Με αφετηρία αυτόν τον προβληματισμό θέλω να παρουσιάσω συνοπτικά στις επόμενες σελίδες ορισμένες σκέψεις γύρω από τις κατευθύνσεις που πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να ακολουθήσει η σχετική έρευνα. Θα περιοριστώ στην εποχή των Παλαιολόγων και θα χρησιμοποιήσω ως παράδειγμα τη μονή Προδρόμου κοντά στις Σέρρες. Βεβαίως το σχεδιαζόμενο ερευνητικό πρόγραμμα, για το οποίο έκανα υπαινιχτικά λόγο πιο πάνω, θα ελάμβανε υπόψη, για να ορίσει τα χρονολογικά όριά του, καταρχήν το γεγονός ότι μετά το τέλος της Εικονομαχίας παρατηρείται αύξηση του αριθμού των μοναστικών ιδρυμάτων και γενικότερα άνθηση του μοναχισμού. Έτσι, η σύσταση των μοναστικών κέντρων στη Μικρά Ασία τον 9ο αιώνα θα σηματοδοτούσε το ένα χρονικό όριο, ενώ ο 14ος αιώνας θα ήταν το άλλο όριο, δεδομένου ότι προς το τέλος του η βυζαντινή επικράτεια είχε συρρικνωθεί δραματικά.

Κατά την εποχή των Παλαιολόγων σημειώθηκε μεγάλη αύξηση της μοναστηριακής περιουσίας[6]. Τα μοναστήρια αποκτούσαν όλο και πιο πολλά προνόμια και είναι κοινός τόπος ότι οι εκάστοτε αυτοκράτορες ήθελαν με τον τρόπο αυτόν να εξασφαλίσουν την υποστήριξή τους. Ειδικότερα γνωρίζουμε ότι στα χρόνια του Ανδρόνικου Β΄ του Παλαιολόγου τα μοναστήρια έγιναν οι μεγαλύτεροι γαιοκτήμονες χάρη στις αυτοκρα-

5 P. Magdalino, *Constantinople Byzantine médiévale. Étude sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996 και πιο συνοπτικά P. Magdalino, «Medieval Constantinople: Built Environment and Urban Development», στο: Angeliki Laiou (επιμ.), *Economic History of Byzantium*, Washington 2002, 533.

6 O Smyrlis, *Une puissance économique*, ό.π., 154-155, παρατηρεί ότι οι μονές Χιλανδαρίου, Λαύρας, Βατοπεδίου, Προδρόμου και Πάτμου ήταν κυρίως οι αποδέκτες της αυτοκρατορικής εύνοιας.

τορικές δωρεές και τις φορολογικές απαλλαγές. Παλαιότερα αυτή η πολιτική αποδιδόταν στην προσπάθεια του Ανδρόνικου να άρει τις αρνητικές εντυπώσεις από την ενωτική πολιτική του Μιχαήλ Η΄ και να πάρει με το μέρος του την Εκκλησία, που είχε στραφεί εναντίον του πατέρα του. Επειδή όμως δεν είναι πάντοτε σαφές τι είδους υποστήριξη μπορούσαν να του παράσχουν τα ευεργετούμενα ιδρύματα, το ζήτημα χρειάζεται μεγαλύτερη διερεύνηση. Κάνω τη σκέψη πως η υποστήριξη που προσέφεραν στην κεντρική εξουσία τα μοναστήρια, για την οποία άλλωστε έπαιρναν οικονομικά κυρίως προνόμια, είχε συγκεκριμένο κάθε φορά περιεχόμενο, και ότι το περιεχόμενό της ήταν συχνά συνυφασμένο με τη γεωγραφική θέση που είχε επιλεγεί για να ιδρυθούν. Ενδεικτικά, όπως είπα, θα αναφερθώ στα σχετικά ερωτήματα που γεννά η (επαν)ίδρυση της μονής Προδρόμου στο Μενοίκειον όρος, κοντά στις Σέρρες. Το παράδειγμα της μονής αυτής μπορεί να αποτελέσει τη βάση για περαιτέρω συζήτηση, και επειδή σώζεται το αρχείο της[7] και επειδή είναι ένα από τα μεγάλα επαρχιακά μοναστήρια της ύστερης εποχής.

Η μονή Προδρόμου εθεωρείτο ότι ιδρύθηκε το 1275 από τον Ιωαννίκιο, γόνο πλούσιας οικογένειας της περιοχής των Σερρών. Πρόσφατες έρευνες όμως έδειξαν ότι το μοναστήρι είχε ιδρυθεί πολύ νωρίτερα, στις αρχές του 13ου αιώνα, ότι ήταν σε παρακμή περί το 1268 και ότι τελικώς ο Ιωαννίκιος, μετέπειτα επίσκοπος Έζοβας, ήταν εκείνος στον οποίο οφείλεται η ανάκαμψη και εξάπλωσή του.[8] Ο Ιωαννίκιος έζησε επί μακρόν στο Άγιο Όρος και κάποτε αποφάσισε να έλθει στο Μενοίκειον αναζητώντας τον κατάλληλο τόπο για να μονάσει. Καταρχήν, βρήκε ένα απομονωμένο σπήλαιο και, αφού πέρασε λίγο καιρό εκεί, αναγκάστηκε λόγω των σωματικών κακουχιών που υφίστατο να ψάξει για καινούριο ερημητήριο. Σε έναν τόπο απόκρημνο και άγριο εντόπισε μια ερειπωμένη εκκλησία, όπου αποφάσισε να εγκατασταθεί επισκευάζοντάς την και χτίζοντας μερικά κελιά. Έτσι ιδρύθηκε το μοναστήρι, που σύντομα έγινε θρησκευτικό κέντρο με σημαντική περιουσία. Αυτά διηγείται ο ανεψιός του ιδρυτή, ο Ιωακείμ, στο Τυπικό που συνέταξε το 1332.[9] Συγκρατούμε το αφηγηματικό στοιχείο της μετακίνησης του Ιωαννίκιου, από τον τόπο της κουράς του στο Μενοίκειον όρος, ένα αφηγηματικό στοιχείο που συναντούμε συχνά και στα αγιολογικά κείμενα και που κατά τη γνώμη μου δηλώνει

7 A. Guillou, *Les archives de Saint Jean Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955· Lisa Bénou, *Le Codex B du monastère Saint Jean Prodrome (Serres) (XIIIe-XVe siècles)*, Paris 1998.

8 Smyrlis, *Une puissance économique*, ό.π., 65.

9 Guillou, *Les archives*, Appendice I, 164: *ἔτι νέαν ἄγων τὴν ἡλικίαν, μετανάστης τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος γενόμενος διὰ τὸν πρὸς τὸν Θεὸν αὐτοῦ θερμὸν ἔρωτα ... προσβαλὼν ... τῷ Ἄθῳ καὶ ἐν αὐτῷ τὰς τρίχας ἀποκαρείς ... Ἐπεὶ δὲ χρόνους ἐν αὐτῷ διῆγεν οὐκ ὀλίγους ... τοῖς ἐνταῦθα ἐπιδημῆσαι πεποίηκε ... Ἐζήτει ... κελλίον εὑρεῖν ... Διελθὼν δὲ τοὺς κατὰ τὸ ὄρος τοῦ Μενοικέως τραχεῖς καὶ ἐρημικωτέρους τόπους ἐντυγχάνει μικρόν τι κελλύδριον ἠμελημένον πάντη καὶ ἀκαλλώπιστον ... Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς τραχυτέροις τοῦ ὄρους καὶ δυσβάτοις προσέβαλε μέρεσι, σπήλαιον ἐντυγχάνει, σκληρὸν πάνυ καὶ δυσδιέξοδον. Ἐν αὐτῷ οὖν τὴν οἴκησιν πήξας ... ἐξελθὼν ..., κἀκεῖσε τὸν τόπον ἐπιμελῶς ἀνιχνεύσας, οὗ ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία μονὴ σήμερον ὁρᾶται κειμένη.*

ακριβώς την εμπρόθετη ενέργεια του θεωρούμενου ως ιδρυτή,[10] η οποία έπρεπε να γίνει γνωστή. Επόμενος σημαντικός σταθμός στην ιστορία του μοναστηριού είναι η εποχή γύρω στο 1300,[11] όταν μετά τον θάνατο του Ιωαννίκιου ανέλαβε την ευθύνη ο ανεψιός του Ιωακείμ, ήδη επίσκοπος στη γειτονική πόλη της Ζίχνας. Το 1309 εκδόθηκε κατόπιν αιτήσεως του επισκόπου Ζίχνας το πρώτο αυτοκρατορικό χρυσόβουλλο, του Ανδρόνικου Β΄. Το χρυσόβουλλο επικύρωνε τη σημαντική κιόλας περιουσία του μοναστηριού, που περιελάμβανε κτήματα στην πεδιάδα και ακίνητα μέσα στην πόλη των Σερρών, ορισμένα από τα οποία ήταν ήδη αυτοκρατορικές δωρεές.[12] Στα χρόνια της βασιλείας του Ανδρόνικου Β΄ και του Ανδρόνικου Γ΄ η μονή Προδρόμου έγινε σταδιακά ένα από τα πιο πλούσια επαρχιακά ιδρύματα. Ανάμεσα στο 1309 και το 1321, για παράδειγμα, απέκτησε περί τους 10000 μοδίους γης, στους οποίους προστέθηκαν τα επόμενα χρόνια και άλλες γαίες, όπως η μεγάλη περιουσία του Θεόδωρου Μετοχίτη (4400 μόδιοι), καθώς και άλλα ακίνητα μέσα στις Σέρρες.[13]

Δεν έχουμε επαρκείς πληροφορίες για να συνδέσουμε την ανάκαμψη της μονής Προδρόμου λίγο μετά την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης με το γεγονός ότι ο Μιχαήλ Παλαιολόγος ήταν ώς την άνοδό του στον θρόνο διοικητής της περιοχής Μελενίκου και Σερρών. Μπορούμε πάντως να ανασυστήσουμε ώς έναν βαθμό την ιστορία της μέσα στα συμφραζόμενα της εποχής. Σύμφωνα, λοιπόν, με όλες τις ενδείξεις, ένας πλούσιος γαιοκτήμονας, ο οποίος ήταν ιερομόναχος, ανέλαβε να επανασυστήσει το παρηκμασμένο μοναστήρι, φαινόμενο σύνηθες την εποχή αυτήν,[14] σε έναν τόπο που παρουσίαζε πολλά πλεονεκτήματα. Βρισκόταν σε απόσταση μόλις μιας ώρας από την πόλη των Σερρών και ήλεγχε λόγω της θέσης του την εύφορη πεδιάδα που απλώνεται στους πρόποδες του Μενοίκειου όρους. Βρισκόταν επίσης κοντά στον οδικό άξονα που συνέδεε τις Σέρρες με τη Θεσσαλονίκη και την Κωνσταντινούπολη.[15] Οι Σέρρες εξάλλου έγιναν το διοικητικό και πολιτικό κέντρο μιας περιοχής όπου είχαν εγκατασταθεί ή διέθεταν κτήματα ορισμένες από τις μεγάλες οικογένειες της βυζαντινής αριστοκρατίας.[16]

10 Στα χρυσόβουλλα ως ιδρυτής αναφέρεται ο Ιωακείμ (βλ. Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 189, 191)· μόνον στο χρυσόβουλλο του 1309 σημειώνεται το εξής: *ὁ ἐπίσκοπος Ζιχνῶν ... Ἡ γὰρ ... μονή ... ἀνηγέρθη μὲν παρὰ τῶν γονέων αὐτοῦ, φροντὶς δὲ καὶ τῷδε γέγονεν οὐ μικρὰ τῶν εἰς σύστασιν ἕνεκα καὶ κρείττω βελτίωσιν* (ό.π., αρ. 188).

11 Smyrlis, *Une puissance économique*, ό.π., 65 σημ. 239: ο Ιωακείμ διαδέχθηκε τον Ιωαννίκιο ανάμεσα στα 1299, οπότε γίνεται η τελευταία αναφορά σε αυτόν, και το 1303, οπότε απαντά για πρώτη φορά ο ανεψιός του.

12 Guillou, *Les archives*, ό.π., 44· Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 188.

13 Smyrlis, *Une puissance économique*, ό.π., 66-67.

14 Ο Rautman, «Aspects of Monastic Patronage», ό.π., 71, υποστηρίζει ότι η πλειονότητα των μοναστηριών που ιδρύθηκαν στη Μακεδονία κατά την παλαιολόγεια εποχή είχαν ως κτήτορες επισκόπους, γεγονός που ήταν αποτέλεσμα της εκκλησιαστικής πολιτικής να αναβιώσει ο εντόπιος μοναχισμός.

15 Anna Avramea, «Land and Sea Communications Fourth-Fifteenth Centuries», *Economic History of Byzantium*, ό.π., 68-72.

16 Αγγελική Λαΐου, «Κοινωνικές δυνάμεις στις Σέρρες στο 14ο αιώνα», *Διεθνές Συνέδριο Οι Σέρρες και η περιοχή τους από την αρχαία στη μεταβυζαντινή κοινωνία*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1998, 203-204.

Τη μονή Προδρόμου φαίνεται ότι επέλεξε ως σύμμαχό του για να θέσει υπό τον έλεγχό του τη Μακεδονία, που απειλείτο από τους Σέρβους, ο Ανδρόνικος Β΄. Το 1298 ο στρατός που έστειλε υπήρξε αναποτελεσματικός· οι Σέρβοι είχαν φθάσει στη νοητή γραμμή που ένωνε τη Στρούμιτζα, τις Σέρρες και τη Χριστούπολη, γεγονός που ανάγκασε τον αυτοκράτορα να συνθηκολογήσει μαζί τους. Έχει πιθανόν σημασία για τη συζήτησή μας ότι η μεγαλύτερη δυσκολία που συνάντησε ο βυζαντινός στρατός ήταν η απροθυμία των κατοίκων να αποδεχθούν την ειρήνη, εθισμένοι, όπως μας λέγει ο Θεόδωρος Μετοχίτης, σε λεηλασίες και ανδραποδισμούς και υποκινούμενοι από τους εχθρούς του βασιλέως, ενώ σημαντικός ήταν ο αριθμός των Βυζαντινών που είχαν λιποτακτήσει στο σερβικό στρατόπεδο.[17] Ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι ο Μετοχίτης υπερβάλλει λόγω της δυσάρεστης προσωπικής του εμπειρίας εκεί, είναι βέβαιο ότι η περιγραφή του απηχεί τις συνθήκες που επικρατούσαν στην περιοχή. Κατά συνέπεια, δεν αποτελεί ίσως σύμπτωση ότι τότε ακριβώς άρχισε να ενδιαφέρεται για το μοναστήρι ο Ανδρόνικος Β΄ θέτοντάς το μάλιστα υπό την προστασία της θυγατέρας του Σιμωνίδας, συζύγου του κράλη της Σερβίας.[18] Επίσης δεν αποτελεί σύμπτωση ότι η μονή Προδρόμου βρισκόταν πάνω στα βυζαντινοσερβικά σύνορα, όπως είχαν διαμορφωθεί από το 1299, εκτεινόμενα στα φρούρια του Στιπίου, της Προσάκου, της Βέλης και της Πριλέπου.[19]

Το 1309 ο αυτοκράτορας εξέδωσε, όπως είπαμε, το χρυσόβουλλο με το οποίο επικύρωνε τις κτήσεις της μονής και τις κήρυσσε *ἀνενόχλητες*.[20] Χωρίς αμφιβολία ο Ιωακείμ ήταν ένα σημαίνον πρόσωπο, γεγονός που του επέτρεψε να ζητήσει και να εξασφαλίσει τα αυτοκρατορικά προνόμια για το μοναστήρι του. Με την κίνησή του άλλωστε αυτήν, ειδικώς τη στιγμή κατά την οποία η περιοχή αποκτούσε πρόσθετη πολιτική και στρατιωτική σημασία για την Κωνσταντινούπολη, είναι σαφές ότι επεδίωκε να ενταχθεί στο ισχυρό σύστημα εξουσίας που συναποτελούσαν ο αυτοκράτορας με τον πατριάρχη, επιλέγοντας μάλιστα να συμμαχήσει με τον Ανδρόνικο Γ΄ και να τον στηρίξει όταν εκείνος στράφηκε κατά του Ανδρόνικου Β΄. Τέλος, είναι αξιοσημείωτο ότι τόσο το πρώτο όσο και τα μεταγενέστερα επικυρωτικά χρυσόβουλλα κήρυσσαν την ανεξαρτησία του μοναστηριού έναντι του μητροπολίτη Σερρών.

Αν εξετάσουμε το χρυσόβουλλο του 1309 υπό το πρίσμα του αυτοκρατορικού ενδιαφέροντος για τη μονή Προδρόμου,[21] και αν το θεωρήσουμε

17 Κ. Σάθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τόμ. Α΄, Βενετία 1872, 165-166.

18 Βλ. Guillou, *Les archives*, ό.π., 37.

19 Mirjana Zivojinović, «La frontière serbobyzantine dans les premières décennies du XIVe siècle», *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον 14ο αιώνα*, Αθήνα 1996, 57-65· M. Popović, «Les forteresse dans les régions des conflits byzantinoserbes au XIVe siècle», ό.π., 67-80.

20 *κατέχειν αὐτὴν καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ἀνενοχλήτως καὶ ἀδιασείστως ἅπερ κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον εὑρίσκεται κεκτημένη μέχρι τοῦ νῦν ... καὶ οὐχ εὑρήσει οὔτε παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς τὰ τοῦ δημοσίου διενεργούντων οὔτε παρ' ἑτέρου τινὸς τῶν ἁπάντων ἐπὶ τῇ τούτων κατοχῇ καὶ νομῇ ἀδικίαν ἢ καταδυναστείαν καὶ διενόχλησιν.*

21 Στο Τυπικό (Guillou, *Les archives*, ό.π., 173) αναφέρεται ότι το μοναστήρι ισχυροποιήθηκε χάρη στις αυτοκρατορικές δωρεές: *διὰ τῶν πλουσίων δωρεῶν καὶ τῆς μεγάλης ἀναδοχῆς τε καὶ κυβερνήσεως τῶν κραταιῶν καὶ ἁγίων μου αὐθεντῶν καὶ βασιλέων*

ως την επισφράγιση αμοιβαίων υπηρεσιών, διαπιστώνουμε ότι το κύριο σημείο του, κοινό άλλωστε και σε άλλα επικυρωτικά χρυσόβουλλα, αφορούσε την απαλλαγή του μοναστηριού από οποιανδήποτε ενόχληση προερχόμενη από τους φορολογικούς υπαλλήλους·[22] με αντίστοιχα προστάγματα η μονή προφυλασσόταν και από τυχόν ενόχληση των φοροεισπρακτόρων. Δεδομένου του τρόπου είσπραξης των φόρων, το χρυσόβουλλο ήθελε προφανώς να εξασφαλίσει τα μοναστηριακά εισοδήματα από τους φοροεισπράκτορες και από τις αυθαιρεσίες της διοίκησης, που καταγγέλλονταν συχνά αυτήν την εποχή.[23] Για παράδειγμα, ο Ανδρόνικος Β΄ ζήτησε καταρχήν από τον Μανουήλ Θεολογίτη και αργότερα το 1327 από τον Αλέξιο Τζαμπλάκωνα, κεφαλή των Σερρών, να σεβαστούν τις ισχύουσες εντολές και να μην απαιτούν από τους μοναχούς τους φόρους *τῆς σιταρκίας, τῆς ὁρικῆς καὶ τῆς καστροκτισίας*.[24] Είναι ενδιαφέρον ότι, μολονότι ο Ανδρόνικος ο Β΄ επέβαλε ένα μέρος των εισοδημάτων των μοναστηριών να καταλήγει στο δημόσιο ταμείο,[25] και παρότι παρόμοιες ενέργειες έγιναν και για το Άγιο Όρος, για το οποίο είμαστε καλύτερα πληροφορημένοι,[26] η μονή Προδρόμου επί των ημερών του δεν φαίνεται να είχε καμία υποχρέωση. Άρα, γίνεται πιο επιτακτικό το ερώτημα για το είδος των ανταλλαγμάτων που θα προσέφερε στον Ανδρόνικο έναντι των προνομίων που είχε λάβει.

Καταρχήν είναι βέβαιο ότι το μοναστήρι εξασφάλιζε τον ιδεολογικό έλεγχο αυτών που βρίσκονταν στην εξουσία του[27] μέσω του καλά οργανωμένου δικτύου των ανθρώπων που προφανώς διαχειρίζονταν την πε-

τὸ ἀφανὲς ἐκεῖνο μονύδριον εἰς κοινόβιον ἀπεκατέστη καὶ ἡ ὀλιγότης τῶν ἀδελφῶν εἰς πλεονασμὸν ἐγεγόνει.

22 Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 210, 211, 212.

23 Βλ. σχετικά Ν. Οικονομίδης, «Αγροτικό περίσσευμα και ο ρόλος του κράτους γύρω στο 1300», Ο *Μανουήλ Πανσέληνος και η εποχή του*, Αθήνα 1999, 195-205.

24 Πρόσταγμα του Ανδρόνικου Γ΄ στον Μανουήλ Θεολογίτη (Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 212, σ. 412), να σεβαστεί την *ἀνενοχλησίαν* των μοναχών από την καταβολή *κεφαλαίου σιταρκίας, ὁρικῆς καὶ καστροκτισίας: ἀρτίως δὲ δι' ὃ πειρῶνταί τινες τῶν ἐνόχων σου ἵνα ἀπαιτήσωσιν ἐκ τῶν τοιούτων κτημάτων δόσεις τινάς, ἃς διορίζεται ἡ βασιλεία μου διὰ τοῦ εἰρημένου χρυσοβούλλου ... ἵνα οὐδὲν ἀπαιτῶνται ἐξ αὐτῶν ... καὶ διατηρήσῃς καθόλου τοὺς εἰρημένους μοναχοὺς ἀνενοχλήτους καὶ ἀδιασείστους καὶ οὐδὲν βουληθῇς ἀπαιτῆσαι ἐξ αὐτῶν τε καὶ ἐκ τῶν παροίκων αὐτῶν καὶ προσκαθημένων ... ἕνεκεν τοῦ δηλωθέντος κεφαλαίου μέχρι καὶ τοῦ τυχόντος.*

25 Βλ. Angeliki Laiou, «Le débat sur les droits du fisc et les droits régaliens au début du 14e siècle», *REB* 58 (2000) 101-105, όπου γίνεται αναφορά σε γνωστές περιπτώσεις των αθωνίτικων μονών. Για παράδειγμα γίνεται αναφορά στη μονή Ιβήρων, η οποία το 1316 εισέπραττε από το τέλος των παροίκων τριών χωριών 520 υπέρπυρα και έπρεπε από αυτά να δώσει στο δημόσιο ταμείο 200 υπέρπυρα. Για άλλες παρόμοιες περιπτώσεις βλ. ενδεικτικά *Actes d'Iviron*, εκδ. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari, τόμ. Γ΄, Paris 1994, 30· *Actes de Lavra*, εκδ. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, τόμ. Δ΄, Paris 1982, 158.

26 Βλ. την προηγούμενη σημείωση.

27 Την άσκηση ιδεολογικού ελέγχου από τα μοναστήρια επισημαίνει με πολλές ευκαιρίες ο Ν. Οικονομίδης. Βλ. N. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Athènes 1996, 219· του ιδίου, «The Role of the Byzantine State in the Economy», *Economic History of Byzantium*, ό.π., 1048. Βλ. επίσης για την επιρροή των μοναχών και Morris, *Monks and laymen*, ό.π., 90 κ.ε.

ριουσία του[28] και μέσα από τις ποικίλες οικονομικές συναλλαγές (αγορές, ενοικιάσεις ακινήτων και γαιών) που είχε με τους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής· οπωσδήποτε εξάλλου ασκούσε τον έλεγχό του και λόγω της θέσης του Ιωαννίκιου ως μητροπολίτη Ζίχνας.[29] Ο Ανδρόνικος χρειαζόταν αυτές τις υπηρεσίες, δεδομένων των δυσκολιών που συναντούσε, όπως είδαμε, ο βυζαντινός στρατός και επιπλέον επειδή είχε να αντιμετωπίσει ενδεχόμενες συμμαχίες Βυζαντινών με τους Σέρβους.

Την αξιοποίηση του μοναστηριού ως ενός στρατηγικού πόλου την αντιλαμβανόμαστε καλύτερα κατά τη διάρκεια του πολέμου των δύο Ανδρονίκων. Κατά τη διάρκεια αυτού του πολέμου η μονή Προδρόμου βρέθηκε πάλι στη συνοριακή γραμμή που χώριζε τις περιοχές της δικαιοδοσίας των αντιμαχόμενων αυτοκρατόρων. Βρισκόταν επίσης πάντα στη συνοριακή γραμμή με τους Σέρβους, που εξακολουθούσαν να είναι απειλητικοί για όποιον από τους δύο Ανδρονίκους εξερχόταν νικητής. Αν και το 1321 ο Ανδρόνικος Β΄ εξέδωσε νέο επικυρωτικό χρυσόβουλλο, ο Ιωακείμ παρείχε τελικώς την υποστήριξή του στον Ανδρόνικο Γ΄ και ως αντάλλαγμα έλαβε το χρυσόβουλλο του 1328. Επιπλέον, τα κτήματα που είχε στην περιοχή ο Θεόδωρος Μετοχίτης, εκτάσεως 4400 μοδίων, όταν αυτός περιέπεσε σε δυσμένεια δόθηκαν στη μονή Προδρόμου, ενώ μια διαφορά της με τη μονή Ιβήρων ρυθμίστηκε άμεσα προς το συμφέρον της.[30] Περισσότερο ενδεικτική, αν και αρκετά κοινότοπη, στις συνθήκες του εμφυλίου αυτού πολέμου, είναι η διαμάχη που είχε η μονή Προδρόμου με τον *οικείο* τού αυτοκράτορα, *πανσέβαστο σεβαστό*, και *στρατιώτη* Νικηφόρο Μαρτίνο. Η διαμάχη είχε ξεκινήσει από το 1312 για το *αγρίδιον* Μονόσπιτον που διατηρούσε ως πρόνοια ο Μαρτίνος και το οποίο τότε ο Ανδρόνικος Β΄ το κατακύρωσε στη μονή. Αργότερα τα ίδια αυτά κτήματα τα κατακύρωσε στον Μαρτίνο, που είχε πάρει το μέρος του πολεμώντας ως στρατιώτης του γιου του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου, αλλά με απόφαση του Ανδρόνικου Γ΄ τα κτήματα αυτά περιήλθαν οριστικά στο μοναστήρι.[31] Εξαρχής προβλεπόταν ότι ο Μαρτίνος θα αποζημιωνόταν για το *αγρίδιον*, εντούτοις στο τελευταίο χρονολογικά σχετικό έγγραφο

28 Στο Τυπικό δεν γίνεται λόγος για όσους διαχειρίζονταν την περιουσία του μοναστηριού. Γνωρίζουμε όμως πώς γινόταν η διαχείριση σε άλλα μοναστήρια που έστελναν ειδικά προς τούτο μοναχούς ή ιερείς στα μετόχια που διατηρούσαν στην ύπαιθρο: βλ. σχετικά M. Kaplan, «The Evergetis *Hypotyposis* and the Management of Monastic Estates in the Eleventh Century», *The Theotokos Evergetis and the Eleventh Century Monasticism*, ό.π., 103-123 και ιδιαίτερα 106-107. Προς αυτήν την κατεύθυνση πρέπει να έπαιζαν ρόλο, πέραν από την οικονομική τους σημασία, θεσμοί όπως το *αδελφάτον*.

29 Βλ. Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 11: Ο Ζυμαράς αποδέχεται την απόφαση του μοναστηριού να ελαττώσει την ποσότητα του σιταριού που του χορηγούσε και επομένως να αλλάξει την απόφαση του Ιωακείμ, που είχε αποφασίσει να δίνει στη μητέρα του Ζυμαρά και, μετά τον θάνατό της, σε εκείνον 2 μουζούρια σιταριού.

30 Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 129, 130.

31 Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 187, 207, 208, 209. Το Μονόσπιτον πέρασε οριστικά στο μοναστήρι πριν από το 1338 και ο αριθμός των παροίκων που κατοικούσαν εκεί φαίνεται ότι αυξάνει σταθερά στα επόμενα χρόνια, έτσι ώστε το 1345 απαντά στα έγγραφα όχι πλέον ως *αγρίδιον*, αλλά ως *χωρίον* (ό.π., αρ. 39).

αναφέρεται ότι τα επίμαχα κτήματα είχαν δοθεί στον Μαρτίνο από τον θείο του αυτοκράτορα *δι' ἄμυναν καὶ κακίαν ἣν εἶχε πρὸς τὸν διαλειφθέντα ... ἐπίσκοπον Ζιχνῶν ὡς μὴ ἐνδειξάμενον εἰς αὐτὴν τὴν βασιλείαν μου ἀγνωμοσύνην τινά*. Στην περίπτωση της διαμάχης με τον Μαρτίνο μπορούμε να δούμε μια ακόμη διάσταση της υποστήριξης που προσέφεραν στον αυτοκράτορα τα μοναστήρια έναντι των τοπικών γαιοκτημόνων. Από αυτήν την άποψη, δεν είναι ασφαλώς χωρίς σημασία ότι ο Ιωακείμ όρισε στο Τυπικό του[32] έφορο του μοναστηριού μετά τον θάνατό του τον Ιωάννη Καντακουζηνό, τον μεγαλύτερο γαιοκτήμονα της περιοχής και υποστηρικτή του Ανδρόνικου Γ΄.

Με τα ώς τώρα δεδομένα, γίνεται φανερό ότι η μονή Προδρόμου λόγω της θέσης της αποτελούσε ένα διακύβευμα ανάμεσα στους διάφορους φορείς της εξουσίας στην περιοχή και τις ενδεχόμενες αντιπαλότητές τους, είτε επρόκειτο για τη σύγκρουση του Σέρβου κράλη με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα, είτε για τη σύγκρουση των δύο Ανδρονίκων, είτε ακόμη για την πιθανή αντιπαλότητα του μητροπολίτη Ζίχνας με τη μητρόπολη Σερρών.

Αν, προς το παρόν και για την ανάλυση που επιχειρούμε εδώ, περιοριστούμε στις σχέσεις της μονής με την κεντρική εξουσία, είναι εύλογη η υπόθεση ότι αυτή λειτουργούσε μεν ως τοποτηρητής του κράτους απέναντι στους Σέρβους, αλλά και ως ανάχωμα στην ενίσχυση των μεγάλων γαιοκτημόνων της περιοχής, ανάλογα προς τις συμμαχίες τού εκάστοτε αυτοκράτορα. Το γεγονός ότι στις Σέρρες είχαν εγκατασταθεί εκπρόσωποι της αριστοκρατίας ή πάντως είχαν εκεί οικονομικά συμφέροντα ενισχύει την υπόθεση ότι το μοναστήρι αποτελούσε τόσο σε πολιτικό όσο και σε οικονομικό επίπεδο μια ασφαλιστική δικλείδα για την κεντρική εξουσία. Ο ιδεολογικός έλεγχος, άλλωστε, για τον οποίο μιλήσαμε, εξασφάλιζε βεβαίως την υπακοή του τοπικού πληθυσμού στον αυτοκράτορα, συγκρατούσε όμως παράλληλα και τους καλλιεργητές στη γη τους,[33] αποβαίνοντας ένας παράγοντας δημογραφικής σταθερότητας. Με το πνεύμα αυτό τα επικυρωτικά χρυσόβουλλα θα έλεγα ότι ήταν όχι τόσο μια ανταμοιβή για παρασχεθείσες υπηρεσίες όσο μια υποθήκη για υπηρεσίες που θα δίδονταν στο μέλλον. Και υποστηρίζω ότι ακριβώς επειδή η κεντρική εξουσία χρειαζόταν έναν τοποτηρητή στην περιοχή, επιλέχτηκε η συγκεκριμένη θέση για να λειτουργήσει ένα μεγάλο μοναστήρι. Από την άλλη πλευρά είναι σαφές ότι η μονή Προδρόμου, όπως πάντα συνέβαινε με τα μεγάλα μοναστήρια, χτίστηκε πολύ κοντά στην πόλη για να διοχετεύει απρόσκοπτα στην αγορά της το πλεόνασμα της αγροτικής της παραγωγής. Γενικώς γνωρίζουμε ότι λειτουργούσε ως εισοδηματίας, αλλά σε τοπικό επίπεδο εμπλεκόταν σε εμπορικές δραστηριότητες, πολύ περισσότερο καθώς οι συχνοί πόλεμοι έκαναν επισφαλείς τις συνθήκες παραγωγής

32 Guillou, *Les archives*, ό.π., 173-174.

33 Βλ. απολύτως ενδεικτικά Bénou, *Le codex*, ό.π., αρ. 147, σ. 214: *ἐρωτήθησαν δὲ καὶ οἱ ἐκεῖσε προσκαθήμενοι πόσον καιρὸν ἔχωσιν ἐκεῖσε καὶ τίνες ἐνέμοντο αὐτούς· καὶ εἶπον, ὁ μὲν ἔχω χρόνον κ΄, ὁ δὲ λ΄, ἐκράτει δὲ ἡμᾶς ὁ Μεγαλωνᾶς· ὡς δὲ ἐνεφάνισαν οἱ μοναχοὶ τοῦ Τιμίου Προδρόμου ἀπογραφικὸν δικαίωμα, ἐκράτησαν ἀπὸ τότε καὶ κατέχωσιν ἡμᾶς μέχρι τοῦ νῦν.*

και διακίνησης των αγροτικών προϊόντων και μάλιστα των σιτηρών.[34] Το γεγονός αυτό την καθιστούσε απαραίτητη για τη συντήρηση και την επιβίωση μιας πόλης με στρατηγική σημασία, όπως ήταν οι Σέρρες, σε μια εποχή κατά την οποία η εξασθενημένη κεντρική εξουσία αδυνατούσε να ελέγξει αποτελεσματικά τον ανεφοδιασμό της.

Εφόσον οι προηγούμενες υποθέσεις ευσταθούν, εκείνο που προκύπτει ως συμπέρασμα είναι πως η θέση στην οποία χτίστηκε η μονή Προδρόμου δεν επελέγη τυχαία. Για την ακρίβεια η μονή χρησίμευσε ως τοποτηρητής λόγω της θέσης της. Με άλλα λόγια, επειδή κατά το πρώτο μισό του 13ου αιώνα η περιοχή των Σερρών σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις είχε περιπέσει σε παρακμή,[35] φαίνεται ότι σχεδιάστηκε μια πολιτική για την ενίσχυσή της, μέρος της οποίας ήταν και η επανίδρυση της μονής. Η επιζητούμενη ενίσχυση της περιοχής μπορούσε να επιτευχθεί και μέσα από την αξιοποίηση περισσότερων ακαλλιέργητων γαιών και χάρη στη δημογραφική τόνωση του τοπικού πληθυσμού. Τόσο εξάλλου η κυριαρχία της μονής στην εύφορη πεδιάδα, όσο και η γειτνίασή της με την πόλη μαρτυρούν μια στρατηγική επιλογή της κεντρικής εξουσίας να ελέγξει την περιοχή. Ασφαλώς δεν γνωρίζουμε την πρακτική πλευρά αυτής της επιλογής από άποψη στρατιωτική. Δεν γνωρίζουμε δηλαδή αν στο μοναστήρι ήταν μόνιμα εγκατεστημένος στρατός ή απλώς στρατωνίζονταν άνδρες σε περίοδο πολέμου.[36]

Ωστόσο, αν η περίπτωση της μονής Προδρόμου είναι, όπως νομίζω, ενδεικτική, καταλήγουμε στη διαπίστωση ότι ορισμένα μεγάλα μοναστήρια χτίζονταν σε τόπους με στρατιωτική σημασία και λειτουργούσαν ως τοποτηρητές της κεντρικής εξουσίας και στο επίπεδο αυτό. Ανάλογο ρόλο έπαιζαν ορισμένα μοναστήρια και σε προηγούμενες εποχές.[37] Εκείνο που

---

34 Βλ. την ανάλυση που επιχειρείται από την Τ. Κιουσοπούλου, «Η παρουσία των μοναστηριών μέσα στις πόλεις κατά τους παλαιολόγειους χρόνους», στο: Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Χρήμα και αγορά στην εποχή των Παλαιολόγων*, Αθήνα 2003, 272-282, όπου σχολιάζονται και τα σχετικά έγγραφα της μονής Προδρόμου. Στο άρθρο αυτό διαπιστώνεται ότι στα Σκόπια, την Πρίλεπο και τα Βοδενά η αγορά ελεγχόταν από κοντινά μοναστήρια και λαμβάνεται υπόψη η παρατήρηση του A. Kazdhan, «The Italian and Late byzantine City», *DOP* 49 (1995) 20, ότι τα μοναστήρια λειτουργούσαν ως τροχοπέδη στην ανάπτυξη εμπορικών επιχειρήσεων στις πόλεις. Για την απροθυμία της Εκκλησίας να ενισχύσει τις εμπορικές δραστηριότητες και τη συνακόλουθη αδράνεια, βλ. Τ. Κιουσοπούλου, «Η στάση της Εκκλησίας απέναντι στους εμπόρους κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή», *Τα Ιστορικά* 20 (1994) 19-44.

35 P. Odorico, «Εικόνα μιας πλασματικής πόλης. Οι Σέρρες από τα αρχεία», *Οι Σέρρες και η περιοχή τους*, ό.π., 647-648.

36 Δεν είναι σαφές αν συνδέεται με αυτήν τη λειτουργία του μοναστηριού ένα Πρόσταγμα του Ανδρόνικου Β΄ ή του Ανδρόνικου Γ΄ εκδεδομένο *διὰ τὰ πεζεύματα*. Σύμφωνα με αυτό απαλλάσσονταν οι μοναχοί από την υποχρέωση, την οποία είχαν αναλάβει με εντολή του πατριάρχη, να φιλοξενούν επί μακρόν στο μοναστήρι άρχοντες (Benou, *Le codex*, ό.π., αρ. 216).

37 Για τα μοναστήρια της Μικράς Ασίας τον 9ο αιώνα βλ. Τ. Κιουσοπούλου, «Η παρουσία της Μικράς Ασίας στα αγιολογικά κείμενα», *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία 6ος-12ος αι.*, Αθήνα 1998, 163-171, όπου με βάση τις συνεχείς μετακινήσεις των αγίων, όπως περιγράφονται στα αγιολογικά κείμενα, διατυπώνεται η υπόθεση ότι σε περιοχές που απειλούνταν από τους Άραβες οι μοναστικές κοινότητες της Μικράς Ασίας και

άλλαζε στη διάρκεια των αιώνων ήταν οι υπηρεσίες που παρείχαν στην κεντρική εξουσία, επειδή άλλαζαν και οι ανάγκες της. Τον 9ο αιώνα το κράτος ήταν ισχυρό και τα μοναστήρια ήταν χρήσιμα για να οριοθετηθεί η βυζαντινή επικράτεια έναντι των Αράβων. Κατά την ύστερη εποχή λειτουργούσαν ως εκπρόσωποι των Παλαιολόγων έναντι κυρίως των αντιπάλων τους ηγεμόνων. Έτσι, τα προνόμια που δίνονταν τόσο στα καινούρια μοναστήρια, όπως ήταν τελικώς η μονή Προδρόμου, όσο και στα παλαιότερα, του Αγίου Όρους για παράδειγμα, ήταν η ανταμοιβή ή η προϋπόθεση για τον έλεγχο μιας κατακερματισμένης από άποψη στρατιωτική και βεβαίως οικονομική επικράτειας. Γι' αυτό άλλωστε τα προνόμια αυτά γίνονταν όλο και περισσότερα και αφορούσαν τη μοναστηριακή περιουσία τόσο στην ύπαιθρο όσο και στην πόλη. Ακραία ένδειξη αυτής της διαδικασίας μπορούμε να θεωρήσουμε το γεγονός ότι ο Μανουήλ Β΄ ανέθεσε την οχύρωση των περιχώρων της Θεσσαλονίκης και ειδικώς της Κασσάνδρας σε μονές του Αγίου Όρους.[38] Νωρίτερα, μια σαφέστερη ένδειξη έχουμε στη Λήμνο, όπου η κεντρική εξουσία ενθάρρυνε τα μοναστήρια να συμβάλλουν στην άμυνα του νησιού·[39] ο αυτοκράτορας μάλιστα έδωσε στη μονή της Λαύρας το κάστρο του Κοντέα, με την υποχρέωση να το επισκευάσει.[40] Όσον αφορά τη Λήμνο, η περίπτωσή της δείχνει από την αντίστροφη πλευρά τον ρόλο που η βασιλική εξουσία ανέθετε στα μοναστήρια. Ο J. Haldon έχει θέσει το ερώτημα αν και κατά πόσον το κράτος ζημιωνόταν με τις παραχωρήσεις που έκανε, και μελετώντας τη Λήμνο διαπιστώνει ότι οι παραχωρούμενες γαίες ήσαν κυρίως ακαλλιέργητες λόγω της έλλειψης εργατικών χεριών, επομένως η παραχώρησή τους στη Λαύρα ήταν ένας τρόπος να ενισχυθεί η οικονομία του νησιού. Το αυτοκρατορικό ενδιαφέρον για τη Λήμνο γίνεται κατανοητό δεδομένης της στρατηγικής σημασίας της κατά τα τελευταία βυζαντινά χρόνια.

Τον βοηθητικό στην άμυνα ρόλο των μοναστηριών εικονογραφεί καλύτερα η περίπτωση της μονής Βατοπεδίου, η οποία ζήτησε από τους κατοίκους του χωριού Άγιος Μάμας, που σημειωτέον ήταν αυτοκρατορικοί πάροικοι, να της πληρώσουν ένα ποσόν, πέντε δουκάτα το κάθε σπίτι,

---

μάλιστα οι πλησιέστερες προς την Κωνσταντινούπολη οργανώθηκαν, εκτός των άλλων, και για να ελέγχουν τον χώρο. Για τα μοναστήρια του Αγίου Όρους και του ελλαδικού χώρου τον 10ο αιώνα βλ. Ν. Σβορώνος, *Η σημασία της ίδρυσης του Αγίου Όρους για την ανάπτυξη του ελλαδικού χώρου*, Καρυές 1987. Ο Σβορώνος υποστηρίζει ότι τα μοναστήρια αυτά ιδρύθηκαν και ενισχύθηκαν ακριβώς γιατί τότε αποφάσισε η κεντρική εξουσία να ενισχύσει το δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας και μάλιστα τη Βαλκανική.

38 Για παράδειγμα, το 1414 με πρόσταγμά του (N. Oikonomidès, *Actes de Dionysiou*, Paris 1968, σ. 91, αρ. 13) απαλλάσσει τη μονή Διονυσίου από τη φορολογία στις γαίες της περιοχής, υπό τον όρο ότι θα αναλάμβανε την οχύρωση της Κασσάνδρας: *τὸ ἐντὸς τῆς Κασσανδρείας παλαιοχώριον τὸ οὕτω πως καλούμενον Μαρίσκιν, μετὰ ὑποσχέσεως ἵνα ποιήσωσιν οἱ μοναχοὶ ἐκεῖσε πύργον πρὸς φυλακὴν καὶ ἀσφάλειαν τῶν οἰκησόντων ἐν αὐτῇ καὶ ἔχῃ αὐτὸν ἡ τοιαύτη μονὴ ὡς ἴδιον μετόχιον αὐτῆς.*

39 J. Haldon, «Limnos. Monastic Holdings and the Byzantine State: ca. 1261-1453», στο: A. Bryer – H. Lowry (επιμ.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham-Washington 1986, 178.

40 *Actes de Lavra*, τόμ. Γ΄, αρ. 127.

έναντι των εξόδων που έκανε για να οχυρώσει το χωριό τους.[41] Ενδιαφέρον είναι ότι ζητούσε επίσης και *τὰς τεταγμένας καὶ συνήθεις ἀγγαρείας τῶν προσκαθημένων ἐν τοιούτοις φρουρίοις*, δηλαδή το λεγόμενο *βιγλιάτικο*. Η κατάσταση που περιγράφει το έγγραφο, σε συνδυασμό και με άλλα έγγραφα της μονής, όπως την εκθέτουν οι εκδότες, θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: se δεδομένη στιγμή περί το 1346 ο Στέφανος Δουσάν παραχώρησε το χωριό, που ώς τότε το κρατούσαν ως πρόνοια οι *Βαρβαρηνοί στρατιώτες*, στο μοναστήρι, το οποίο το οχύρωσε με δικά του έξοδα και με την προσωπική εργασία των κατοίκων του. Όταν το χωριό περιήλθε πάλι στους Βυζαντινούς, ο αυτοκράτορας το παραχώρησε διαδοχικά στον παρακοιμώμενο Παλαιολόγο, κατόπιν στον Τζικανδύλη και τέλος στον Μαγκαφά, οι οποίοι αναγνώρισαν την υποχρεώση των κατοίκων να πληρώνουν το σχετικό τέλος στο μοναστήρι. Το 1356 ο Ιωάννης Ε΄ ο Παλαιολόγος επικύρωσε την εκ νέου παραχώρηση του χωριού στο Βατοπέδι, το οποίο τότε φέρεται να ζήτησε σύμφωνα με το συγκεκριμένο έγγραφο την ικανοποίηση των απαιτήσεών του από τους χωρικούς που δεν πλήρωναν το κεκανονισμένο τέλος. Υποθέτω ότι σχετίζεται άμεσα με το θέμα μας το γεγονός ότι ο Άγιος Μάμας ήταν ένα χωριό που βρισκόταν στον μυχό της χερσονήσου της Κασσανδρας.

Οι σκέψεις που ώς τώρα διατυπώθηκαν αφορούν ασφαλώς μόνον τη σχέση των μοναστηριών με το κράτος και μένει να επαληθευτούν στην πορεία της έρευνας. Ωστόσο, έχω τη γνώμη ότι μπορούν να αποτελέσουν αφετηρία για μια συζήτηση που θα μας επιτρέψει να προσεγγίσουμε τον ρόλο των μοναστηριών στη βυζαντινή κοινωνία και από μια άλλη οπτική γωνία, αυτήν της γεωγραφίας τους. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν χρήσιμο να εξετάσουμε πώς λειτούργησαν τα μοναστήρια αυτά μετά την οθωμανική κατάκτηση. Γνωρίζουμε για παράδειγμα ότι η μονή Προδρόμου, χωρίς να τη μειώσει, δεν αύξησε την περιουσία της. Πέραν από άλλους παράγοντες, που ασφαλώς δεν μπορούν να αναλυθούν εδώ, η διαφορετική οργάνωση της σουλτανικής εξουσίας μάς επιβεβαιώνει ότι τα μοναστήρια στο Βυζάντιο είχαν και πολιτικές λειτουργίες, ακριβώς γιατί συνδέονταν με την πηγή του δικαίου που ρύθμιζε τη θεσμική και την οικονομική τους οργάνωση, δηλαδή με το κράτος.[42] Από αυτήν την άποψη, η σημασία τους για τη συντήρηση αυτού του κράτους και όσων το υπηρετούσαν ήταν αποφασιστική.

41 *Actes de Vatopedi*, έκδ. J. Lefort, V. Kravari, K. Smyrlis, C. Giros, Paris 2006, αρ. 111 (1358).

42 Για τις σχέσεις που ρύθμιζε το κοσμικό δίκαιο βλ. Eleutheria Papagiani, «Legal Institutions and Practice in Matters of Ecclesiastical Property», *Economic History of Byzantium*, ό.π., 1059-1069, όπου και βιβλιογραφία.

Μαρίνα Δετοράκη

Ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου, Ἰσραήλ!

Ένα απόσπασμα από τους Αριθμούς *και η βυζαντινή ερμηνεία του*

Η χρήση της Βίβλου από τους βυζαντινούς συγγραφείς γίνεται κατά τρόπο λιγότερο ή περισσότερο προφανή. Κυμαίνεται από τους συνήθεις και εύλογους δανεισμούς βιβλικών φράσεων, παραθεμάτων ή λεξιλογίου, με σκοπό την αυταπόδεικτη στερέωση της θρησκευτικότητας της λογοτεχνίας τους με βάση το κατεξοχήν πρότυπο θρησκευτικής λογοτεχνίας, και φτάνει ώς την αριστοτεχνική μίμηση αφηγηματικών δομών της Γραφής ή τη χρήση λιγότερο προφανών βιβλικών παραθεμάτων με ερμηνευτικό φορτίο, που ως συμβολισμοί πια εμβολιάζουν τον λογοτεχνικό λόγο και του προσδίδουν μυστικισμό και βάθος. Στις τελευταίες περιπτώσεις, τις λιγότερο προφανείς, το κείμενο «κλειδώνεται» με τον βιβλικό λόγο και αποκτά τη μυστικότητα ενός κώδικα που δυσχεραίνει, αλλά παράλληλα συμπυκνώνει το νόημά του. Η πλήρως αφομοιωμένη γνώση του βιβλικού κειμένου από τους Βυζαντινούς, είτε από την πλευρά των αναγνωστών είτε από αυτήν των ακροατών, φαίνεται ότι επέτρεπε στις περισσότερες περιπτώσεις αυτό το παιχνίδι με το μεγάλο λογοτεχνικό πρότυπο. Για τις σημερινές ανάγκες ερμηνείας των κειμένων, ωστόσο, η επιστροφή στο κείμενο της Βίβλου και η ανίχνευση των λιγότερο προφανών σχέσεών της με τη λογοτεχνία των Βυζαντινών κρίνεται αναγκαία. Ειδικά στο χώρο της αγιολογίας οι ανάγκες ερμηνείας έχουν ήδη οδηγήσει την έρευνα στην ανίχνευση αρκετών θεμάτων στη χρήση και τη μίμηση της Βίβλου.[1]

1 Για τα Μαρτύρια (Acta, Passiones) της χριστιανικής γραμματείας, ελληνικής και λατινικής, που βρίσκονται στην αρχή της βυζαντινής παράδοσης, κλασικό παραμένει το βιβλίο του V. Saxer, *Bible et Hagiographie* (*Textes et Thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*), Berne 1986. Για μια νεότερη συμβολή στο ίδιο θέμα βλ. Μ. Δετοράκη, «Το βιβλικό υπόστρωμα της μαρτυριολογικής αγιολογίας στην πρώτη βυζαντινή περίοδο», *Γ΄ Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου* [22-24 Σεπτεμβρίου 2000], Ρέθυμνο 2002, 29-31. Για τις συγγενικές σχέσεις γενικά μεταξύ Αγίας Γραφής και αγιολογίας και τη διακειμενικότητά τους βλ. J. Leclercq, «L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge», *La Bibblia nell'alto medioevo* (26 aprile - 2 maggio 1962), Spoleto 1963, 104-128. Για τη δυτική αγιολογία, η σχετική βιβλιογραφία είναι πλουσιότερη. Αναφέρουμε ενδεικτικά τις εργασίες του M. Van Uyftanghe, «Modèles bibliques dans l' hagiographie», στο: P. Riché – G. Lobrichon (επιμ.) *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984, 452-487· του ιδίου, «L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale», στο: J. Fontaine – C. Pietri (επιμ.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 479-497· του ιδίου, «Le remploi dans l'hagiographie: une loi du genre qui

Σημείο αναφοράς για την παρουσίαση αυτή είναι το παράθεμα 24, 5-6 από τους *Αριθμούς* (παραθέτω το χωρίο 24, 1-6):

> *Καὶ ἰδὼν Βαλαὰμ ὅτι καλόν ἐστιν ἐναντίον Κυρίου εὐλογεῖν τὸν Ἰσραήλ, οὐκ ἐπορεύθη κατὰ τὸ εἰωθὸς εἰς συνάντησιν τοῖς οἰωνοῖς καὶ ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰς τὴν ἔρημον. Καὶ ἐξάρας Βαλαὰμ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καθορᾷ τὸν Ἰσραὴλ ἐστρατοπευδεκότα κατὰ φυλάς, καὶ ἐγένετο πνεῦμα Θεοῦ ἐν αὐτῷ, καὶ ἀναλαβὼν τὴν παραβολὴν αὐτοῦ εἶπε· φησὶ Βαλαὰμ υἱὸς Βεώρ, φησὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν, φησὶν ἀκούων λόγια ἰσχυροῦ, ὅστις ὅρασιν Θεοῦ εἶδεν ἐν ὕπνῳ, ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ· ὡς καλοὶ οἱ οἶκοί σου Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου Ἰσραήλ!*

Με αφορμή το συγκεκριμένο παράθεμα, και τη «βυζαντινή» ερμηνεία του, όπως θα τη δούμε σε λίγο, θα παρουσιάσουμε δύο παραδείγματα χρήσης του από δύο βυζαντινούς συγγραφείς που προέρχονται από διαφορετικό χώρο και εποχή: στην πρώτη περίπτωση το παράδειγμα αντλείται από το *Βίο Ευθυμίου* του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη (*BHG* 647)[2], ένα από τα βασικότερα κείμενα μοναστικής λογοτεχνίας του 6ου αιώνα· στη δεύτερη περίπτωση το παράδειγμα αντλείται από το χώρο της ομιλητικής ρητορικής του 9ου αιώνα, με συγγραφέα τον πατριάρχη Φώτιο και τις ομιλίες του για τα εγκαίνια του ναού της Θεοτόκου του Φάρου και για τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου.[3]

α) *Η μαρτυρία από το* Βίο Ευθυμίου *του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη*

Στο τέλος του Βίου του Ευθυμίου, ο Κύριλλος ο Σκυθοπολίτης διηγείται ότι η αυτοκράτειρα Ευδοκία[4] επισκέπτεται τη λαύρα του αγίου στην έρημο της Παλαιστίνης: *καὶ ἀτενίσασα εἶδεν τὴν λαύραν τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ἡπλωμένην ἔχουσαν τὰ κελλία τὰ μοναχικὰ διεσπαρμένα κατὰ τὴν ἔρημον. καὶ κατενύγη σφόδρα καὶ τὸ γραφικὸν ἐκεῖνο ἀναλογισαμένη τὸ φάσκον ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου, Ἰσραήλ, ἀπέστειλεν τὸν ἡγούμενον τοῦ ἁγίου Στεφάνου Γαβριήλιον πρὸς τὸν μέγαν Εὐθύμιον παρακαλοῦσα ἐλθεῖν καὶ ἀπολαῦσαι τῆς αὐτοῦ εὐχῆς καὶ διδασκαλίας.*[5] Η φράση *ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι... Ἰσραήλ* προέρχεται από το Βιβλίο των Αριθμών (24, 5-6) και αποτελεί μέρος της ευλογίας που ο προφήτης Βαλαάμ απευθύνει προς

étouffe l' originalité?», στο: *Ideologie e pratiche del reimpiego nell' alto medioevo*, (16-21 aprile 1998), Spoleto 1999, 359-411. Τέλος, νεότερη συμβολή για τη βυζαντινή αγιολογία της μέσης περιόδου είναι το άρθρο του O. Delouis, «Topos et typos; ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIIIe et IXe siècles», *Hypothèses* 6 (2002) 235-248.

2 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Eythymios*, έκδ. E. Schwartz [Texte und Untersuchungen XLIX] Leipzig 1939, 6-85· στο εξής Schwartz (1939).

3 Φωτίου, *Ὁμιλίαι*, έκδ. Β. Λαούρδα [*Ελληνικά* 12], Θεσσαλονίκη, 1959· στο εξής Λαούρδας (1959). C. Mango, *The homilies of Photius patriarch of Constantinople*, Harvard University Press, 1958· στο εξής Mango (1958).

4 Για την Αθηναΐδα Ευδοκία, σύζυγο του Θεοδοσίου Β΄, βλ. J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II (395-527), Cambridge 1980 (1995²), s.n. Aelia Eudocia (Athenaïs) 2 Augusta (423-460), 408-9.

5 Schwartz (1939), 53.

το λαό του Ισραήλ. Εκ πρώτης όψεως, επομένως, ο συγγραφέας δανείζει στην Ευδοκία τα λόγια της Γραφής για να ευλογήσει τη λαύρα του Ευθυμίου. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Κύριλλος εμπνέεται τη φράση από το *Βίο Αντωνίου*,[6] που χρησιμοποιείται ως μοντέλο για το έργο του.[7] Ωστόσο, όπως θα διαπιστώσουμε, ο Κύριλλος δίνει διαφορετικό νόημα στο βιβλικό παράθεμα και το αξιοποιεί πολύ περισσότερο απ' ό,τι ο Αθανάσιος.

Αν ανατρέξουμε ωστόσο στο αντίστοιχο επεισόδιο της Βίβλου, διαπιστώνουμε ότι πρόκειται για συνθετότερη ιστορία με διάφορες πτυχές. Σύμφωνα με τους *Αριθμούς* 22-24, ο Βαλαάκ, βασιλιάς του Μωάβ,[8] τον καιρό που η φυλή του Ισραήλ υπό την καθοδήγηση του Μωυσή διείσδυε στη γη του Ιορδάνη, φοβούμενος την εισβολή των Ισραηλιτών στα εδάφη του, κάλεσε τον Βαλαάμ, υιό Βεώρ, να έλθει και να καταραστεί το λαό του Ισραήλ: «*καὶ νῦν δεῦρο ἄρασαί μοι τὸν λαόν τοῦτον, ὅτι ἰσχύει οὗτος ἢ ἡμεῖς·... ὅτι οἶδα οὓς ἐὰν εὐλογήσῃς σύ, εὐλόγηνται, καὶ οὓς ἐὰν καταράσῃ σύ, κεκατήρανται*» (*Αριθμ.* 22, 6). Ο Βαλαάμ παρουσιάζεται ως αμφιλεγόμενη προσωπικότητα.[9] Αφενός εμφανίζεται ως προφήτης στον οποίο μιλά ο Θεός (Γιαχβέ) και του απαγορεύει να καταραστεί αλλά να ευλογήσει το λαό του Ισραήλ (*Αριθμ.* 22, 12), και αφετέρου πηγαίνει στη γη του Βαλάκ προκειμένου να εκτελέσει την εντολή του. Είναι γνωστό το επεισόδιο της φωνήεσσας όνου που μεταφέρει τον Βαλαάμ και η οποία βλέπει τον άγγελο του Θεού να της φράσσει το δρόμο και να της ομιλεί (*Αριθμ.* 22, 21-35). Στο τέλος του επεισοδίου ο Βαλαάμ υπό το πνεύμα του Θεού εκφωνεί τρεις φορές χρησμούς ευλογίας προς τους Ισραηλίτες (*Αριθμ.* 23, 7-10, 23, 18-24 και 24, 3-9). Ρητά αναφέρεται ότι ο Γιαχβέ βάζει αυτούς τους λόγους στο στόμα του Βαλαάμ: *καὶ συνήντησεν ὁ Θεὸς τῷ Βαλαάμ καὶ ἐνέβαλεν ῥῆμα εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ εἶπεν...* (*Αριθμ.* 23, 16).

Με δεδομένη αυτήν την ιστορία της Βίβλου, το ερώτημα που ευλόγως τίθεται είναι γιατί ο Κύριλλος ο Σκυθοπολίτης δανείζει τα λόγια του Βαλαάμ στην Ευδοκία όταν εκείνη ατενίζει τη λαύρα του Ευθυμίου. Η παρουσία της Ευδοκίας στο κείμενο του Κυρίλλου ξεκινά αρκετές παραγράφους νωρίτερα στο Βίο του Ευθυμίου, όταν η έκπτωτη από το παλάτιο της Κωνσταντινουπόλεως αναφέρεται ως *ἀπατηθεῖσα* από τον Θεοδόσιο, τον μονοφυσίτη σφετεριστή του θρόνου των Ιεροσολύμων. Βρισκόμαστε λίγο μετά τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451), όταν ένας μοναχός Θεοδόσιος, εχθρός της χαλκηδονιακής χριστολογίας, ανεβαίνει παράνομα στο θρόνο των Ιεροσολύμων, πριν από την επάνοδο του πατριάρχη Ιουβεναλίου από τη Σύνοδο. Η Ευδοκία στηρίζει και βοηθά τον παράνομο πατριάρχη και τους αποσχίστες: ... *καὶ τῆς καθολικῆς κοινωνίας χωρισθείσης*

6 *Vie d'Antoine*, εκδ. G. Bartelink, [Sources Chrétiennes 400], 255.

7 G. Garitte, «Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis», *Sylloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, Roma 1957, 117-122.

8 A-M. Gerard, *Dictionnaire de la Bible* [éditions Bouquins, R. Laffont], Paris 1989, s.n. Balaq, 128-129.

9 *La Bible d'Alexandrie* [4: Les Nombres], traduction du texte de la Septante, introduction et notes par G. Dorival [Les éditions du Cerf], Paris 1994, 414-419. Βλ. επίσης Gerard (1989), s.n. Balaam, 127-128.

καὶ πάσῃ σπουδῇ κρατῦναι καὶ συγκροτῆσαι τοὺς Ἀποσχίστας προθυμουμένης καὶ κατὰ τῶν ὀρθοδόξων ἀγωνιζομένης...[10] Αν για την αιρετική της απόκλιση ο Κύριλλος δεν αφήνει καμιά αμφιβολία, την περιβάλλει ωστόσο με τη συμπάθεια και την κατανόηση που θα έτρεφε για ένα εξαπατημένο πρόσωπο που βρίσκεται σε αμηχανία και δοκιμάζεται από πολλές οικογενειακές δυστυχίες.[11] Την παρουσιάζει σαν ένα σχεδόν τραγικό πρόσωπο που αναζητεί συμβουλές, και του οποίου η ευσέβεια δεν αμφισβητείται σε καμιά περίπτωση. Όταν ζητεί συμβουλή από τον διάσημο Συμεώνα τον Στυλίτη, εκείνος την επιπλήττει για το σφάλμα της αιρετικής απόκλισής της και την παροτρύνει να ακολουθήσει τη διδασκαλία του Ευθυμίου: *καὶ ὁ λυμεὼν ἐκεῖνος Θεοδόσιος δοχεῖον καὶ ὄργανον τοῦ πονηροῦ γεγονὼς τὴν θεοφιλῆ σου ψυχὴν ἐζόφωσέν τε καὶ διετάραξεν. Ἀλλὰ θάρσει· οὐ γὰρ ἐξέλιπέν σου ἡ πίστις.... ἔχεις τοίνυν αὐτόθι τὸν θεοφόρον Εὐθύμιον· ἕπου ταῖς αὐτοῦ διδασκαλίαις καὶ νουθεσίαις, καὶ σώζῃ.*[12] Ας σημειωθεί ότι ο Ευθύμιος είναι ο μόνος μοναχός-ασκητής της ερήμου οπαδός της χαλκηδονιακής χριστολογίας. Στο τέλος της διαδρομής της ο Κύριλλος την παρουσιάζει να παραδέχεται τη χαλκηδονιακή ορθοδοξία, αλλά χωρίς ποτέ να προσχωρεί σ' αυτήν.[13]

Με δεδομένη αυτήν την εικόνα της Ευδοκίας μέσα στο Βίο του Ευθυμίου, το βιβλικό παράθεμα από τους *Αριθμούς* αποκτά συγκεκριμένη λειτουργία και ερμηνεία. Αν ο Κύριλλος της δανείζει τα λόγια του Βαλαάμ είναι για να την ταυτίσει με τον αιρετικό προφήτη που αναγκάζεται τελικά να ευλογήσει τον Ισραήλ. Είναι ο «έξωθεν», ο αιρετικός που υπακούει τελικά στο λόγο του Θεού. Παρά τη μονοφυσιτική της απόκλιση, η Ευδοκία θα αναγκαστεί να ευλογήσει τη λαύρα του Ευθυμίου και συνεπώς τον χαλκηδονιακό μοναχισμό που πρεσβεύει ο Ευθύμιος. Η ίδια αυτή ερμηνεία του βιβλικού παραθέματος μέσα στο Βίο του Ευθυμίου επιβεβαιώνεται και από τις αντιστοιχίες με τα άλλα πρόσωπα. Στην πραγματικότητα το βιβλικό υπόστρωμα «κλειδώνει» και κωδικοποιεί το κείμενο του Κυρίλλου: αν η Ευδοκία αντιστοιχεί στο πρόσωπο του Βαλαάμ, η λαύρα των μοναχών του Ευθυμίου αντιστοιχεί στο λαό του Ισραήλ, και συνεκδοχικά ο ηγούμενος Ευθύμιος ταυτίζεται με τον Μωυσή, τον οδηγό και σωτήρα του λαού του. Ένα δεύτερο απόσπασμα από τον ίδιο Βίο έρχεται να επιβεβαιώσει την υποψία αυτή και αποδεικνύει πώς το παλαιοδιαθηκικό μο-

10 Schwartz (1939), 47. Αποσχίστες ονομάζονται από τον Κύριλλο οι ενάντιοι στη χριστολογία της συνόδου της Χαλκηδόνας· εκείνοι που τον 6ο αιώνα θα ονομαστούν μονοφυσίτες: L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980.

11 *μάλιστα διὰ τὰ συμβάντα αὐτῇ θλιβερὰ τότε τοῦ γαμβροῦ αὐτῆς ἐν Ῥώμῃ ἀναιρεθέντος κἀκεῖθεν τῆς θυγατρὸς αὐτῆς καὶ τῶν ἐγγονίων αἰχμαλωτισθέντων εἰς Αφρικὴν ἐβαρεῖτο διστάζουσα κατὰ διάνοιαν καὶ οὐ βουλομένη πατῆσαι τὸ ἴδιον συνειδὸς καὶ διὰ προσπάθειαν συγγενείας προδοῦναι ἥνπερ ἐνόμιζεν πίστιν.* Schwartz (1939), 47.

12 Schwartz (1939), 47-48.

13 Για τη μονοφυσιτική απόκλιση της Ευδοκίας, βλ. G. Bardy στο: A. Fliche-Martin (επιμ.), *Histoire de l'église depuis les origines jusqu' à nos jours* [IV De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand], Paris 1945, 276-277. Βλ. επίσης, K. Baus στο: H. Jedin (επιμ.), *Handbuch der Kirchengeschichte* [Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen], Wien 1975, 5.

ντέλο συνυφαίνεται σε απροσδιόριστη δοσολογία με τη λογοτεχνία αυτή, όπως εύστοχα έχει επισημάνει ο Cesare Bori.[14]

Το περίφημο θαύμα της βροχής που επιτελεί ο Ευθύμιος στη διάρκεια μιας μεγάλης ξηρασίας, διαρθρώνεται αφηγηματικά από τον συγγραφέα κατά έναν αξιοπρόσεκτα «βιβλικό» τρόπο. Μετά τις ικεσίες αρχικά των μοναχών και στη συνέχεια του πλήθους που είχε συναθροιστεί στη λαύρα του αγίου, ο Ευθύμιος δέχεται εν τέλει να προσευχηθεί στο Θεό για να λήξει η ανομβρία:

> *... τοῖς τοιούτοις λόγοις ἐπικαμφθεὶς ὁ μέγας Εὐθύμιος λαβὼν τοὺς παρόντας πατέρας καὶ τῷ λαῷ δεηθῆναι τοῦ Θεοῦ ἐκτενῶς παραγγείλας εἰσῆλθεν ἐν τῷ εὐκτηρίῳ μηδὲν ὑποσχόμενος καὶ ῥίψας ἑαυτὸν ἐπὶ πρόσωπον ἱκετεύειν τὸν Θεὸν μετὰ δακρύων ἐλεῆσαι τὸ πλάσμα αὐτοῦ καὶ ἐπισκέψασθαι τὴν γῆν ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ μεθύσαι αὐτήν. εὐχομένου τοίνυν αὐτοῦ αἰφνίδιον ἔπνευσεν ἄνεμος νότος καὶ ἐπληρώθη ὁ οὐρανὸς νεφελῶν καὶ ἐξεχέθη ὄμβρος πολὺς καὶ γέγονεν σφοδρὸς χειμών. τότε ἀναστὰς ὁ ἅγιος καὶ πληρώσας τὴν εὐχὴν ἐξῆλθεν καὶ λέγει πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ ἐπήκουσεν ὁ Θεὸς τῆς προσευχῆς ὑμῶν καὶ τὴν αἴτησιν παρέσχεν ὑμῖν· εὐλογῆσαι δὲ ἔχει τὸν ἐνιαυτὸν τοῦτον ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ἔτη. προσέχετε τοίνυν ἀκριβῶς ἑαυτοῖς καὶ δι' ἔργων ἀγαθῶν δοξάσατε τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα εἰς ἡμᾶς πάντας τὸ ἔλεος αὐτοῦ. καὶ οὕτως ἀπέλυσεν αὐτούς.*[15]

Πέρα από το προφανές της θεοσημείας που στόχο έχει να διατρανώσει την αγιότητα του Ευθυμίου, εκείνο που εντυπωσιάζει είναι η σημειολογική ομοιότητα με σκηνές της Βίβλου. Κατ' αρχήν, η πρόκληση υετού με τη δύναμη της προσευχής του ανακαλεί άμεσα τη σκηνή του Ηλία του θεσβίτη: *...καὶ ἀνεβόησεν Ἠλίου εἰς τὸν οὐρανόν... ἐπάκουσόν μου, κύριε, ἐπάκουσόν μου.... καὶ ἐγένετο ἕως ὧδε καὶ ὧδε καὶ ὁ οὐρανὸς συνεσκότασεν νεφέλαις καὶ πνεύματι, καὶ ἐγένετο ὑετὸς μέγας* (*Βασιλειών* III, 18, 36-45). Περισσότερο όμως ενδιαφέρουσα και λιγότερο προφανής εμφανίζεται η μίμηση της βιβλικής αφηγηματικής δομής και αλληλουχίας που επιλέγει ο Κύριλλος για να εξεικονίσει τη θαυματουργία του Ευθυμίου: ο άγιος μοναχός αφήνει το πλήθος, που τον ικετεύει, και κατευθύνεται συνοδεία κάποιων πατέρων προς την εκκλησία. Προσεύχεται μόνος του και στη διάρκεια της προσευχής του επιτελείται το θαύμα, καθιστώντας προφανή την άμεση επικοινωνία του αγίου με το Θεό. Στη συνέχεια επανέρχεται μόνος για να ανακοινώσει στο πλήθος τη θέληση του Θεού. Στην Έξοδο 24, 1-4, ο Μωυσής ακολουθεί τη θέληση του Θεού, που είναι η εξής: *Καὶ Μωυσῇ εἶπεν· Ἀνάβηθι πρὸς Κύριον σὺ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ναβὰδ καὶ Ἀβιοὺδ καὶ ἑβδομήκοντα τῶν πρεσβυτέρων Ισραήλ, καὶ προσκυνήσουσιν μακρόθεν τῷ κυρίῳ· καὶ ἐγγιεῖ Μωυσῆς μόνος πρὸς τὸν Θεόν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγγιοῦσιν· ὁ δὲ λαὸς οὐ συναμβήσεται μετ' αὐτῶν. εἰσῆλθεν δὲ Μωυσῆς καὶ διηγήσατο*

14 P. Cesare Bori, *L'interprétation infinie* (*L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*); traduit de l'italien par Fr. Vial, éditions du Cerf, Paris 1991, κυρίως οι σελ. 115-129. Βλ. επίσης το κλασικό βιβλίο του E. Auerbach, *Mimésis (La représentation de la réalité dans la littérature occidentale)*, traduit de l'allemand par C. Heim, Gallimard Paris 1989, κυρίως το κεφ. 1 (La cicatrice d'Ulysse).

15 Schwartz (1939) 38-39.

τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα κυρίου. Ο Μωυσής απομακρύνεται από τον λαό προκειμένου να ανεβεί στο όρος και να έρθει μόνος του σε κοινωνία με το Θεό. Στη συνέχεια επιστρέφει για να ανακοινώσει στο λαό τη σωτηρία. Ο Ευθύμιος –ο άγιος μοναχός– αποτελεί για την πραγματικότητα του 6ου αιώνα, του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη, τον νέο διαμεσολαβητή ανάμεσα στο λαό και στο Θεό. Ο μοναχός πρόκειται στην πραγματικότητα να ενσαρκώσει το ρόλο του Νέου Μωυσέως, ως νομοθέτη και καθοδηγητή του λαού προς τη σωτηρία. Για τον Κύριλλο, ο Ευθύμιος είναι το κατεξοχήν πρότυπο μοναχού και η πρώτη μορφή που θα ενσαρκώσει τον παλαιστινιακό μοναχισμό, όπου ανήκει.

Ιδωμένος τώρα ο λόγος της Ευδοκίας (παράθεμα του Βαλαάμ) μέσα στο γεμάτο συμβολισμούς περι-κείμενό του, αποκτά το ολοκληρωμένο νόημά του. Δεν πρόκειται για ένα ρητορικό επινόημα αλλά αποκαλύπτει το βαθύτερο νόημα ενός επεισοδίου και αποδίδει ένα συγκεκριμένο ρόλο στα πρόσωπα. Στο *Βίο Αντωνίου*, οι μοναχοί εκπροσωπούν το Νέο Ισραήλ, και γι' αυτό ο Αθανάσιος χρησιμοποιεί τη φράση του Βαλαάμ.[16] Στο Βίο του Ευθυμίου, το νόημα της φράσης είναι πληρέστερο: οι μοναχοί είναι ο νέος λαός του Ισραήλ, ο Ευθύμιος ο νέος Μωυσής και ο εχθρός –Βαλαάμ– είναι η Ευδοκία και κατ' επέκταση η αντιχαλκηδονιακή αίρεση.

β) *Η μαρτυρία του Φωτίου*

Η ερμηνεία αυτή του βιβλικού παραθέματος των *Αριθμών* και η θεώρηση του Βαλαάμ ως αμφιλεγόμενου προσώπου επιβεβαιώνεται και από τη μαρτυρία δύο αναφορών που κάνει ο Φώτιος σε ομιλίες του. Η μαρτυρία κρίνεται σημαντική καθώς αφορά τη μείζονα μορφή του Φωτίου και κυρίως γιατί δείχνει ότι η ερμηνεία αυτή είχε διάρκεια και αντοχή στο χρόνο. Τρεις αιώνες μετά τον Κύριλλο τον Σκυθοπολίτη, ο πατριάρχης Φώτιος στην ομιλία-έκφραση που αφιερώνει στο ναό της Παναγίας του Φάρου,[17] περιγράφει τα ψηφιδωτά που κοσμούν τον περίφημο ναό.[18] Εκτός από το μωσαϊκό της οροφής, που απεικονίζει τον Χριστό, και εκείνο της αψίδας του ιερού, που απεικονίζει την Παναγία, αναφέρει και μια πλειάδα άλλων μορφών που εξωράιζαν το ναό: *χορὸς δὲ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων, ναὶ δὴ καὶ προσφητῶν καὶ πατριαρχῶν ὅλον πληροῦντες ταῖς εἰκόσι τὸ τέμενος ἐξωραΐζουσιν· ὧν ὁ μὲν*[19] *καὶ σιγῶν.... βοᾷ, ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου, Κύριε τῶν δυνάμεων...· ὁ δέ,*[20] *ὡς θαυμαστός ὁ τόπος οὗτος·... Ἐπιφωνεῖ δέ τις ἴσως καὶ τῶν οὐχ ἡμετέρων οὐδ' ἐγγεγραμμένων καὶ ἄκων ἐπιθειάζων τὰ ἡμέτερα· ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου, Ἰσραήλ.*[21] Ο τρίτος επομένως προφήτης, που, παρά τη θέλησή του (*ἄκων*) και ενώ ανήκει στους εναντίους (*τῶν οὐχ ἡμετέρων*), επαινεί τα ημέτερα είναι όπως φανερώνει το παράθεμα (*Αριθμ.* 24, 5-6) ο Βαλαάμ.

Ο εικονογραφικός κύκλος των μωσαϊκών της εκκλησίας του Φάρου, με την απεικόνιση μεμονωμένων προσώπων, τοποθετημένων σε ιεραρχημένη θέση, θεωρείται τυπικός της περιόδου που ακολούθησε την αποκατάσταση της ορθοδοξίας και της λατρείας των εικόνων.[22] Το νόημα επομένως της δανεισμένης από τους *Αριθμούς* φράσης είναι σαφές: ακόμα και οι αιρετικοί δεν μπορεί να είναι άλλοι από τους εικονοκλάστες, τους οποίους και προφανώς αντιπροσωπεύει εδώ ο Βαλαάμ. Πρόκειται για μια συνειδητή και έξυπνη χρήση του βιβλικού προτύπου.

Εικονογραφικά, ο προφήτης Βαλαάμ μαρτυρείται σε παραστάσεις τόσο ανατολικών όσο και δυτικών εκκλησιών.[23] Μαρτυρείται επίσης σε μικρογραφίες ιστορημένων χειρογράφων της Βίβλου συνήθως μαζί με την περίφημη φωνήεσσα όνο του.[24] Ωστόσο το κείμενο του Φωτίου υποδηλώνει ότι δεν υπήρχε απεικόνιση του προσώπου αυτού στην εκκλησία του Φάρου (*οὐδ' ἐγγεγραμμένων*).[25] Μπορεί ωστόσο κανείς να υποθέσει ότι η περίφημη φράση από τους Αριθμούς εμφανιζόταν στην εικονογραφική σύνθεση –πιθανόν γραμμένη πάνω σε ειλητάριο– ακόμα και αν ο ίδιος ο Βαλαάμ (και συνεκδοχικά οι αιρετικοί εικονοκλάστες) δεν απεικονιζόταν.[26] Πάντως, ακόμα και αν η παρουσία του στην έκφραση του Φωτίου αποτελεί ρητορικό επινόημα για να εκφράσει με κομψό τρόπο τη νίκη της ορθοδοξίας, η χρήση του βιβλικού παραθέματος επιβεβαιώνει την ίδια ερμηνεία με εκείνη που επισημάναμε στο *Βίο Ευθυμίου*.

Σ' ένα δεύτερο σημείο του ομιλητικού έργου του, ο Φώτιος θα χρησιμοποιήσει τη συγκεκριμένη βιβλική φράση (Αρ. 24, 5-6) υπαινισσόμενος και πάλι την αποδοχή της ορθοδοξίας από τους εικονοκλάστες, αυτή τη φορά κατά τρόπο σαφή και ρητό. Στο προοίμιο του δεύτερου Λόγου του για τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου, αναφέρει: «ὄντως ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου Ἰσραήλ ὡσεὶ παράδεισοι... εὖ γὰρ καὶ εἰκότως καὶ ταῦτα διετυπώθη τῷ θειάζοντι, κἂν ἔξω τῆς ἡμετέρας αὐλῆς ἑστηκὼς ἐπεθείαζε τὰ ἡμέτερα... καλαὶ γὰρ τῷ ὄντι καὶ ὡραῖαι κατιδεῖν

16 Garitte (1957) 117-122.

17 Αντίθετα με την άποψη ότι επρόκειτο για τα εγκαίνια της Νέας εκκλησίας, όπως έδειξαν οι R.J.H. Jenkins και C. Mango, «The Date and the Significance of the tenth Homily of Photius», *DOP* 9-10 (1956) 125-140, πρόκειται για την ομιλία που εκφώνησε ο Φώτιος στα εγκαίνια του παλατινού ναού της Παναγίας του Φάρου το 864, παρουσία του αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄. Βλ. και Mango (1958), 177-183 («Note on Homily X») και 184-192 (μτφρ. κειμένου στα αγγλικά).

18 Για το ναό της Παναγίας του Φάρου, βλ. J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople*, Paris 1910, 104-109. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I 3, Paris 1953, 241-245.

19 εvv. Δαυίδ (πρβλ. Ps. 83, 2-3).

20 εvv. Ιακώβ (πρβλ. Gen. 28, 17).

21 Λαούρδας (1959), 102-103.

22 Mango (1958), 183. Ο Mango αναφέρει και άλλα παραδείγματα ανάλογου μωσαϊκού διακόσμου αυτής της περιόδου, όπως η Χρυσοτρίκλινος και η Αγία Σοφία.

23 G. Bandmann *et al.*, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freibourg-Wien 1968, I, s.n. Balaam, 239.

24 Βλ. π.χ. την περίφημη Οκτάτευχο της Μονής Βατοπαιδίου, κώδικα 602, φ. 171 και 175: Σ. Καδάς, *Η Οκτάτευχος της Ιεράς Μεγίστης Μονής Βατοπαιδίου* (κωδ. 602), Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος - Εκδόσεις Έφεσος 2004, 43-44.

25 Ο Mango (1958) 188, σημειώνει χωρίς επιφύλαξη: «Balaam who, of course, was not pictured».

26 Ο σχετικός ωστόσο κατάλογος της A.-M. Graavgaard, *Inscriptions of Old Testament prophecies in Byzantine Churches, A catalogue*, Copenhage 1979, αναφέρει μόνο δύο περιπτώσεις (αρ. 13 & 112 του καταλόγου) με το χωρίο Αριθμ. 24, 17 (Δείξω αὐτῷ καὶ οὐχὶ νῦν), και καμία περίπτωση με το χωρίο που μας απασχολεί (Αριθμ. 24, 5-6).

τοῦ νέου Ἰακὼβ[27] καὶ σαρκὶ θεὸν ὁρᾶν ἠξιωμένου αἱ σκηναί...»[28] Η αρχική υπαινικτική λειτουργία του παραθέματος στην αρχή του προοιμίου φωτίζεται τώρα με την ερμηνεία από τον ίδιο τον συγγραφέα. Η ευλογία του Βαλαάμ αντιστοιχεί στον έπαινο που οι πολέμιοι των εικόνων θα αναγκαστούν να εκφράσουν μπροστά στις σκηνές του νέου Ιακώβ.[29] Οι εικόνες, σύμφωνα πάντα με τον Φώτιο, είναι πράγματι ωραίες και δίνουν τη χάρη «σαρκὶ Θεὸν ὁρᾶν». Κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για ομιλία που εκφωνήθηκε στην Αγία Σοφία ενώπιον του αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ μετά την κρίση της εικονομαχίας, όταν είχε ξεκινήσει ο νέος διάκοσμος του ναού με εικόνες.[30] Οι ιστορικές επομένως συνθήκες ευνοούν το λογοτεχνικό αυτό δάνειο από το βιβλικό κείμενο.

Η συγκεκριμένη αυτή χρήση και ερμηνεία του παραθέματος από τους *Αριθμούς* όπως την εξετάσαμε στα δύο κείμενα που επιλέξαμε, το *Βίο Ευθυμίου* του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη και τις ομιλίες του Φωτίου, δεν επιβεβαιώνεται σε όλους του βυζαντινούς συγγραφείς. Ήδη στο Βίο του Αντωνίου διαπιστώσαμε μία ελλειμματική χρήση και ερμηνεία σε σχέση με το κείμενο του Κυρίλλου.[31] Σε μεταγενέστερη εποχή, φαίνεται ότι η φράση απογυμνώνεται από την αρχική αυτή ερμηνεία και μεταπίπτει στην κατηγορία των φραστικών δανείων από τη Βίβλο που απλώς επενδύουν ρητορικά τη γραφή των Βυζαντινών.[32] Ο αιρετικός της ορθοδοξίας άλλωστε όλο και περισσότερο θα σπανίζει από τη βυζαντινή πραγματικότητα. Από τις μεταγενέστερες, ωστόσο, «ρητορικές» χρήσεις της, αξιοσημείωτη είναι η φράση του Μιχαήλ Ψελλού, στην ομιλία του *Εἰς τὸν αὐτὸν βασιλέα* (ενν. τον Κωνσταντίνο Μονομάχο). Αναφερόμενος προφανώς στα περίφημα οικοδομήματα της μονής του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων,[33] ο Ψελλός αναφέρει: *τὴν δὲ περὶ τοὺς θείους σηκοὺς φιλοτεχνίαν τε καὶ ἐπιμέλειαν τίνες ἂν Δημοσθένεις ἢ τῶν συγγραφέων οἱ ἄριστοι διαγράψειάν τε καὶ ἐξυμνήσειαν; «ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι» βασιλεῦ, «αἱ σκηναί σου» νοητὲ Ἰσραήλ...*[34] Η φράση από τους *Αριθμούς* έχει χάσει τη συγκεκριμένη σημασία όπως τη διαπιστώσαμε στον Κύριλλο τον Σκυθοπολίτη και στον Φώτιο, δηλαδή της παραδοχής της υπεροχής της ορθοδοξίας από τον αιρετικό της θρησκείας. Είναι όμως ενδιαφέρον ότι ο Ψελλός την παραθέτει όταν φαντάζεται τους «Δημοσθένεις και τους συγγραφείς», δηλαδή τους λογοτέχνες του εξωχριστιανικού κόσμου, τους έξωθεν, να επαινούν τη φιλοτεχνία των χριστιανικών ναών. Μπορεί να μην πρόκειται για αιρετικούς, πρόκειται όμως και πάλι για *οὐχ ἡμετέρους*. Για το διανοητή του ενδέκατου αιώνα, ο αλλότριος δεν είναι πια ο αιρετικός. Η αντίληψη του *οὐχ ἡμετέρου* μοιάζει να αφορά τον εξωχριστιανικό κόσμο, και μάλλον τον προχριστιανικό κόσμο. Μοιάζει επίσης να αποκτά κάποιο ειδικό βάρος· είναι οι συγγραφείς και οι στοχαστές του προχριστιανικού κόσμου, και μάλιστα οι κλασικοί, ο πολιτισμός αυτού του κόσμου. Η φράση από τους *Αριθμούς* στο λόγο του Ψελλού μοιάζει να αφορά πλέον την αντίθεση δύο πολιτισμών και επομένως μαρτυρεί μια νέα συνείδηση ταυτότητας και διαφορετικότητας.

27 Ο Ιακώβ υποδηλώνει τη χριστιανική εκκλησία: Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Γλαφυρὰ εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 69, 153 & 160. Βλ. και Mango (1958) 139, σημ. 4.

28 Λαούρδας (1959) 74, 6-7.

29 Λαούρδας (1959) 74, 10-14.

30 Mango (1958) 138, 183 & 283.

31 Βλ. παραπάνω, σελ. 2 & 6.

32 Βλ. π.χ. τον επιθαλάμιο του Νικήτα Χωνιάτη για τον Ισαάκιο Κομνηνό, όπου η βιβλική φράση παρατίθεται μόνο ως παράλληλο σε μια ομηρική: *Nicetae Choniatae orationes et epistulae*, έκδ. J. van Dieten [CFHB. Series Berolinesis 3], Berlin 1972, 35: *ὁ δέ μοι λόγος τὸν θάλαμον εἰσιὼν οὐ κατὰ τὸ ἐξ Ἰθάκης μειράκιον τὴν ἔνδον ἀγασθεὶς λαμπρότητα φθέγγεται· «Ζηνός που τοιοίδε δόμοι καὶ κτέατ' ἔασιν» οὐδὲ κἀκεῖνα τῆς Γραφῆς ἀναλέγεται Ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναί σου ὡς παράδεισοι...*

33 Το περίφημο μοναστήρι που ίδρυσε ο Κωνσταντίνος Μονομάχος. Βλ. N. Oikonomides, «St George of Mangana, Marie Sklèraina and the "Malyj Sion" of Novgorod», *DOP* 34-35 (1981) 239-247.

34 *Psellus, Orationes Panegyricae*, έκδ. G.T. Dennis, Teubner 1994, 96-97.

Μυρτάλη Αχειμάστου-Ποταμιάνου

Τοιχογραφίες του Μεγάλου Ταξιάρχη Μιχαήλ στη Μεσαριά της Άνδρου

Στοιχεία εικονογραφίας και τέχνης

Το 1158 ο Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης με τη συμβία του Ειρήνη Πρασίνη ανήγειραν στη Μεσαριά (Μεσαρέα) της Άνδρου περικαλλή ναό στο όνομα του Μεγάλου Ταξιάρχη Μιχαήλ. Ο ναός,[1] σταυροειδής εγγεγραμμένος με τρούλο του δικιόνιου τύπου με νάρθηκα, διατήρησε, παρά τις αλλοιώσεις από νεότερες επεμβάσεις,[2] τα γνωρίσματα ενός σπάνιου για τη νησιωτική επαρχία κομνήνειου κομψοτεχνήματος, αρτιωμένου σε υψηλών στόχων σύνθεση της αρχιτεκτονικής με τη γλυπτική και τη ζωγραφική του διακόσμηση. Ευτύχησε δε να διασώσει τα τεκμήρια επώνυμου δημιουργήματος σε δύο, χαραγμένες στο μάρμαρο, επιγραφές του.

Η κύρια, κτητορική επιγραφή στο μεσόναο, κάτω από τον τρούλο, διατρέχει σε δύο στίχους τις πλευρές του επιθήματος που φέρει ο βόρειος από τους δύο μαρμάρινους οκταγωνικούς κίονες και μνημονεύει:[3]

+ Ο ΠΑΝCΕΠΤΟC ΝΑΟC ΟΥΤΟC Ο ΤΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΤΑΞΙΑΡΧΟΥ ΜΥΧΑΗΛ ΑΝΗΚΟΔΟΜΗΘ(Η) ΕΠΙ Β
ΑCΙΛΕΩC ΚΥΡΟΥ ΜΑΝΟΥΗΛ ΤΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ, ΠΑ
ΤΡΙΑΡΧΟΥ[4] ΚΥΡΟΥ ΛΟΥΚΑ, ΚΤΗΤΟΡΩΝ ΔΕ
CΥΝΕΥΝΩΝ ΚΩΝCΤΑΝΤΟΙΝΟΥ
ΚΕ ΗΡΙΝΗC ΟΥ ΚΛΗCΙC ΕCΤΗΝ ΕΠΟΝΗΜΩ
C ΜΟΝΑCΤΗΡΙΩΤΟΥ ΚΕ ΤΗC ΠΡΑCΗΝ(Η)C
ΜΗΝΗ ΜΑΡΤ(ΙΩ) ΙΝ(ΔΙΚΤΙΩΝΟΣ) ς̄ ΕΤ(ΟΥC) ͵ςΧΞς̄+

1 Α. Κ. Ορλάνδος, «Βυζαντινά μνημεία της Άνδρου», *ΑΒΜΕ* Η΄ (1955-56) 8 κ.ε. Χ. Μπούρας – Λ. Μπούρα, *Η ελλαδική ναοδομία κατά τον 12ο αιώνα*, Αθήνα 2002, σ. 71 κ.ε. και σποραδικά. Οι φωτογραφίες των εικ. 1-14 έγιναν από τον συντηρητή κ. Ν. Μίνο, διευθυντή στη Διεύθυνση Συντηρήσεως Αρχαιοτήτων του Υπουργείου Πολιτισμού, επικεφαλής τότε του συνεργείου συντηρητών για τις εργασίες στις τοιχογραφίες του ναού, που πραγματοποιήθηκαν με τη διεύθυνσή μου.

2 Στην ανακαίνιση του ναού αναφέρεται η επιγραφή στο βόρειο κίονα που χάραξε ΧΕΙΡ ΚΩΝCΤΑΝΤΙΝΟΥ/Κ(ΑΙ)CΑΡΙΩΤΗ. ΕΤΗ ΑΠΟ Χ(ΡΙCΤΟ)Υ/1775 Μ(Α)ΡΤΙΟΥ 10 (Ορλάνδος, ό.π., σ. 32 κ.ε., εικ. 20. Μπούρας – Μπούρα, ό.π., σ. 71, εικ. 55).

3 Βλ. Ορλάνδος, ό.π., σ. 28, εικ. 19. Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Βυζαντινά, μεσαιωνικά και νεότερα μνημεία νήσων Αιγαίου», *ΑΔ* 33 (1978) Χρονικά, πίν. 169γ.

4 Χαράχθηκε από λάθος ΠΑΤΡΙΑΡΑΧΟΥ.

Η δεύτερη, τετράστιχη επιγραφή, με διαφορετικό σε αρκετά τύπο γραμμάτων, όπως των Α, Ν, Υ, Ω, χαράχθηκε τον ίδιο χρόνο και μήνα και όπως φαίνεται από άλλο χέρι σε μαρμάρινο ορθογώνιο μέλος με άγνωστη αρχική θέση, το οποίο χρησιμοποιήθηκε κατά το 18ο αιώνα ως βάση του σταυρού στο Ιερό.[5] Αυτή αναφέρει:

ΔΑΝ(ΙΗΛ) Μ(Ο)Ν(Α)Χ(ΟΥ) ΤΟΥ CΓΟΥΡΙCΜΕΝΟΥ ΚΑΙ ΚΟCΜΑ ΤΟΥ ΠΙΚΡΙ
ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΑΓΙΝΟCΚΟΝΤ(ΕC) ΕΥΧ(Ε)CΘΕ ΔΙΑ Τ(ΟΝ) ΚΤ[ΙΤΟΡΑ]
Ο Θ(ΕΟ)C CΩCΙ ΑΥΤ(ΟΝ) ΜΙΝΙ ΜΑΡΤΗΩ [ΕΤΟΥC]
͵ϚΧΞξ ΒΑCΙΛΕΒΟΝΤ(ΟC) ΜΑΝΟΥΗΛ ΤΟΥ ΚΟΜΝ(ΗΝ)ΟΥ[6]

Από τις δύο επιγραφές προκύπτουν ενδιαφέρουσες ενδείξεις προσωπογραφίας των κτητόρων. Παρατηρείται, κατά κύριο λόγο, το επίσημο ύφος ως προς τη διατύπωση του κειμένου στην πρώτη επιγραφή. Δηλώνεται στην αρχή η ανοικοδόμηση του ναού του Μεγάλου Ταξιάρχη και αμέσως μετά, με τήρηση αυστηρού τυπικού, προτάσσονται και μνημονεύονται με ιεραρχημένη τάξη οι κυροί κράτους και Εκκλησίας, ο βασιλέας Μανουήλ Κομνηνός και ο πατριάρχης Λουκάς (ο Χρυσοβέργης), και ύστερα σημειώνονται με όνομα και επώνυμο οι σύνευνοι κτήτορες Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης και Ειρήνη Πρασίνη.[7] Υποσημαίνεται από αυτή τη διατύπωση η πιθανή αριστοκρατική καταγωγή του ζεύγους, καθώς και η ενδεχομένη θέση του κτήτορα ως κρατικού αξιωματούχου. Πρόσθετη ένδειξη παρέχει η ισότιμη αναφορά ως κτητόρισσας της συνεύνου Ειρήνης, που ίσως και να σχετίζεται με συνεισφορά της από προσωπική περιουσία για την κτίση και διακόσμηση του ναού· μάλιστα, με το οικογενειακό της επώνυμο, όπως ήταν έθος για τις αρχόντισσες. Παράλληλα, η μάλλον

5 Σχετ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, ό.π., σ. 346 κ.ε., πίν. 169δ. Η ίδια, «Άγνωστες τοιχογραφίες στο ναό του Ταξιάρχη της Μεσαριάς στην Άνδρο», *ΑΑΑ* XVI (1985) 106, εικ. 1. Λείπει το δεξιό άκρο της επιγραφής, κομμένο σε ακανόνιστη γραμμή. Μικρό απόσπασμα του μαρμάρου επάνω δεξιά, που συμπληρώνει τον πρώτο στίχο της με τα γράμματα ΙΚΡΙ, βρέθηκε το 1996 κατά τη διάρκεια στερεωτικών εργασιών στο μαρμαρόγλυπτο τέμπλο του 18ου αιώνα που είχε αντικαταστήσει το βυζαντινό, «μέσα στο οικοδομικό υλικό τοιχίου που στήριζε θωράκιο», Σ. Κίτσου, *ΑΔ* 51 (1996), Χρονικά, 616.

6 Είναι φανερό και από το τελευταίο εύρημα (σημ. 5) ότι το δεξιό άκρο της επιγραφής σωζόταν επί των ημερών του Δ. Π. Πασχάλη, «Χριστιανική Άνδρος, ANDROS SACRA, Παλαιαί εκκλησίαι της νήσου Άνδρου», *ΔΧΑΕ* Β΄- Α΄ (1924) 13, ο οποίος μετέγραψε ακέραιες τις λέξεις ΠΙΚΡΙ στον πρώτο και ΚΤΙΤΟΡΑ στο δεύτερο στίχο της: ο ίδιος, «Μεσαιωνικαί και μεταγενέστεραι επιγραφαί της νήσου Άνδρου», *ΕΕΒΣ* Δ΄ (1927) 50.

7 Για το επώνυμο των κτητόρων βλ. Ορλάνδος, «Βυζαντινά μνημεία της Άνδρου», σ. 28 κ.ε. L. Bouras, «Architectural Sculptures of the Twelfth and the Early Thirteenth Centuries in Greece», *ΔΧΑΕ* Θ΄ (1977-1979) 65. *PLP* 8, σ. 26, αριθ. 19260, 19261· 10, σ. 63, αριθ. 23679-23681. Ε. Χρυσός, «Ιστορικά στοιχεία για την Ήπειρο σε σημείωμα του κώδικα Cromwell 11», *Ηπειρωτικά Χρονικά* 22 (1980) 63. D. R. Reinsch, «Ηπειρωτικά χειρόγραφα. Μερικές παρατηρήσεις και σκέψεις», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για το Δεσποτάτο της Ηπείρου* (Άρτα 1990), Αθήνα 1992, σ. 546 κ.ε., 548, σημ. 15. A. Weyl Carr, «Oxford, Barocci 29 and manuscript illumination in Epiros», στο ίδιο, σ. 568.

ασυνήθιστη για ελλαδικό ναό διπλή μνεία του βασιλέα και του πατριάρχη[8] δεν αποκλείεται να συνδηλώνει την έλευση των κτητόρων από την Κωνσταντινούπολη.[9]

Η δεύτερη, βραχύτερη, επιγραφή είναι αρκετά αινιγματική ως προς την αναφορά του μοναχού Δανιήλ του Σγουρισμένου και Κοσμά του Πικρή. Ενδέχεται ο Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης να ανέθεσε στα δύο αυτά πρόσωπα το δικαίωμα για τη φροντίδα και λειτουργία της οικογενειακής εκκλησίας του, ίσως ως μοναστηριακής. Για τούτο και η κλήση τους σε ευχές για τον κτήτορα και των ίδιων η ευχή για τη σωτηρία του, ενώ και η θέση των ονομάτων τους στην αρχή της επιγραφής και σε γενική πτώση πιθανώς να σημαίνουν την οιονεί νομική επικύρωση και την ενώπιον του Θεού κατοχύρωση του εκχωρηθέντος σε αυτούς δικαιώματος. Σε κάθε περίπτωση, εμφαίνεται επίσης στη δεύτερη επιγραφή το ισχυρό πρόσωπο του κτήτορα.

Τα εξαγόμενα των επιγραφών έρχονται να επιβεβαιώσουν το κτίσμα με τη συνολική του διακόσμηση.[10] Η άρτια κατασκευή, όσο φαίνεται από

8 Βασιλείς και πατριάρχης μνημονεύονται τον 9ο αιώνα στο ναό της Σκριπού και τον 11ο στη μονή Βαρνάκοβας, στην κτητορική επιγραφή της οποίας σημειώνονται δύο οικοδομικές φάσεις (1077 και 1148), με αναφορά στην πρώτη του πατριάρχη και στη δεύτερη του βασιλέα (Κ. Μέντζου-Μεϊμάρη, «Χρονολογημέναι βυζαντιναί επιγραφαί του Corpus Inscriptionum Graecarum IV, 2», *ΔΧΑΕ* Θ΄ (1977-1979) 88, αριθ. 56 και σ. 89, αριθ. 57).

9 Ο Ορλάνδος (ό.π., σ. 28 κ.ε.) δεν θεωρεί απίθανο να ήταν ο Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης συγγενής με τον Λέοντα Μοναστηριώτη που αναφέρεται σε έγγραφο του έτους 1166 ως «κριτὴς τοῦ βήλου καὶ ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου». Η Μπούρα («Architectural Sculptures», σ. 65, 71) θεωρεί πολύ πιθανό, καθώς υπήρχαν συνώνυμες των κτητόρων διακεκριμένες οικογένειες στην Κωνσταντινούπολη (Miklosich-Müller, *Acta et diplomata*, 1, 1860, σ. 231, 278 και 4, 1871, σ. 231. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Παρίσι 1977, σ. 42), ότι αυτοί ανήκαν στην άρχουσα αριστοκρατία της νήσου· βλ. και M. Panayotidi, «The Wall-Paintings in the Church of the Virgin Kosmosoteira at Ferai (Vira) and Stylistic Trends in 12th-Century Painting», *Byz Forsch* XIV (1989) 462. Η Ντ. Μουρίκη, «Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries», *DOP* 34-35 (1980-1981) 106, αντιθέτει ότι το αρκετά κοινό όνομα των κτητόρων δεν δίνει βάση για το συσχετισμό τους με την Κωνσταντινούπολη και κρίνει ότι το καθόλου φιλόδοξο πρόγραμμα του ναού μπορεί να αιτιολογηθεί από την ακμαία κατάσταση της Άνδρου κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο. Τέλος, ο Δ. Πολέμης (*Ιστορία της Άνδρου*, Άνδρος 1981, σ. 52) θεωρεί ότι ο Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης και η Ειρήνη Πρασίνη ίσως υπήρξαν Άνδριοι. Βάσιμες και σαφείς, πιστεύουμε, ενδείξεις που συνάδουν με την άποψη της Λ. Μπούρα προσφέρονται από την κτητορική επιγραφή του Ταξιάρχη.

10 Για το οικοδόμημα, τα κεραμοπλαστικά κοσμήματα και το μαρμάρινο δάπεδο βλ. σημ. 1. Για τη γλυπτή διακόσμηση, Ορλάνδος, «Βυζαντινά μνημεία της Άνδρου», σ. 18 κ.ε., εικ. 3, 10-15 και σ. 56, 57 κ.ε., εικ. 38-40Α-Β. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *ΑΔ* 33 (σημ. 3), πίν. 169α. Bouras, ό.π. σ. 65 κ.ε., πίν. 21.2, 22.3-4, 23.5. Η ίδια, *Ο γλυπτός διάκοσμος του ναού της Παναγίας στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά*, Αθήνα 1980, σ. 55, εικ. 54. Μπούρας – Μπούρα, *Η ελλαδική ναοδομία* (σημ. 1), σ. 71, 72, εικ. 56, 58, 563 (από λάθος στην εικ. 60α-γ και δικό μου, *ΑΔ* 36 (1981) Χρονικά, πίν. 276β-δ) έχουν συνδεθεί με τον Ταξιάρχη της Μεσαριάς γλυπτά από τον Ταξιάρχη της Μελίδας· βλ. Ορλάνδος, ό.π., σ. 42 κ.ε., εικ. 29. Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Η βυζαντινή τέχνη στο Αιγαίο», *Το Αιγαίο, Επίκεντρο Ελληνικού Πολιτισμού*, Αθήνα 1992, σ. 142, εικ.



Εικόνα 1. Ναός του Ταξιάρχη στη Μεσαριά της Άνδρου. Η Ανάληψη. Η Παναγία και οι απόστολοι.

τα ανέπαφα μέρη, και η κομψότητα αναλογιών του οικοδομήματος· προπάντων ο πλούτος, η δεξιότητα και το κάλλος της εργασίας στα εναπομένοντα σε έκταση μέλη και τμήματα γλυπτού και ζωγραφικού του διακόσμου μαρτυρούν για την οικονομική ευπορία αλλά και για την εξέχουσα πιθανότατα θέση του κτητορικού ζεύγους στην ακμάζουσα τότε από την παραγωγή και το εμπόριο φημισμένων μεταξωτών τοπική κοινωνία.[11] Αποτιμούν στην ουσία τη γνώση, την αισθητική καλλιέργεια και τον πόθο των κτητόρων για την απάρτιση σημαίνοντος έργου. Και ασφαλώς οφειλομένη στο ζήλο του Κωνσταντίνου Μοναστηριώτη και της Ειρήνης Πρασίνης και στην επιθυμία τους για την εξασφάλιση αρίστων μαϊστόρων, η εξαίρετη ποιότητα γλυπτικής και ζωγραφικής σηματοδοτεί, χάρη στην ακριβή χρονολόγηση του ναού στο έτος 1158, την πέραν των ορίων της Άνδρου αξία τους για την ιστορία της βυζαντινής τέχνης κατά τους μέσους χρόνους του 12ου αιώνα, ειδικότερα δε στην ελλαδική περιοχή.

Η παρούσα εργασία αφιερώνεται στη Στέλλα της σαραντάχρονης φιλίας μας, με τη δυνατή και ευαίσθητη προσωπικότητα και το σπάνιο βάθος της αναλυτικής επιστημονικής σκέψης, την εύτολμη και δίκαιη στην κρίση των πραγμάτων. Θα σταθεί, στη συνέχεια, σε μερικά μόνο σημεία των τοιχογραφιών του Ταξιάρχη, γιατί η προοπτική καθαρισμού πολλών

19). Πρόσφατο, σημαντικό εύρημα μεγάλου γλυπτού αναφέρει η Σ. Κίτσου (ό.π., σημ. 5). Για τις τοιχογραφίες, Ορλάνδος, ό.π., σ. 26 κ.ε. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Άγνωστες τοιχογραφίες του Ταξιάρχη» (σημ. 5), σ. 107 κ.ε., εικ. 2-10. Η ίδια, «Η βυζαντινή τέχνη στο Αιγαίο», σ. 142, εικ. 15, 16. Mouriki, ό.π., σ. 106, εικ. 54-56. K.M. Skawran, «Stylistic Cross Currents in Twelfth Century Painting in Greece», *CIEB* XV (Αθήναι 1976), Αθήνα 1981, II, B, σ. 711, εικ. 20. Η ίδια, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Πραιτώρια 1982, σ. 176, εικ. 337, 338. Ε. Ν. Τσιγαρίδας, *Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης και η βυζαντινή ζωγραφική του 12ου αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 168 και σποραδικά, πίν. 97α. M. Panayotidi, ό.π., σ. 461 κ.ε., πίν. CL-CLIII.

11 Ορλάνδος, ό.π., σ. 6. Πολέμης, ό.π., σ. 48 κ.ε.



Εικόνα 2. Άγγελος και απόστολοι.

από τις παραστάσεις, σχεδόν αφανών από δυσδιάλυτα άλατα, και αποκάλυψης άλλων που υπάρχουν κάτω από επιχρίσματα καθιστά οπωσδήποτε πρόωρη τη λεπτομερέστερη εξέταση.

Τα σωζόμενα μέρη της ιστόρησης περιλαμβάνουν σύνθετα θέματα στις καμάρες και στα τύμπανα τοίχων και άγιες μορφές στις λοιπές επιφάνειες. Την καμάρα του Ιερού κοσμεί η Ανάληψη (Εικ. 1, 2), τα φουρνικά των παραβημάτων στηθάρια, της Θεοτόκου στην πρόθεση με τον Χριστό σε μετάλλιο στο στήθος, με άλλα των θεοπατόρων Ιωακείμ και Άννας στα προς Α. λοφία του φουρνικού, και του αρχαγγέλου Μιχαήλ στο διακονικό. Κοσμημένα στηθάρια της Παναγίας και αρχαγγέλων έχουν επίσης τη θέση τους στην κορυφή πλευρικών τρούλων στο ναό της Κοσμοσώτειρας στα Φέρραι της Θράκης, του 1152.[12] Στον κυρίως ναό, το Γενέσιο και τα Εισόδια της Παναγίας (Εικ. 3, 4) εικονίζονται στην καμάρα του βορειοδυτικού γωνιακού διαμερίσματος, όπως ανάλογα τα ίδια θέματα στο δυτικό τοίχο του ναού του Αγίου Παντελεήμονα στο Nerezi, το 1164,[13] και η Φιλοξενία του Αβραάμ (Αγία Τριάδα) στο τύμπανο του δυτικού τοίχου του. Ακολουθούν κάτω ολόσωμοι κατά μέτωπο ιεράρχες με ακόσμητο φαιλόνιο και ευαγγέλιο στο βόρειο τοίχο της πρόθεσης, οι ισαπόστολοι Κωνσταντίνος (Εικ. 5) και Ελένη με το σταυρό (αποκαλύφθηκε ο Κωνσταντίνος και η κορυφή του σταυρού) στο δυτικό τοίχο του βορειοδυτικού διαμερίσματος, και στο βόρειο τοίχο του στρογγυλά στηθάρια αγίων σε ενδιάμεση ζώνη ψηλότερα, και τμήματα άλλων αγίων σε διάφορες επιφάνειες. Στο νάρθηκα, εικονίζεται στις καμάρες και στα τύμπανα των στενών πλευρών μεγάλη παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας (Εικ. 6-14).

12 Στους τρούλους των παραβημάτων (αρχάγγελοι) και του βορειοδυτικού διαμερίσματος (δεομένη Παναγία). Βλ. St. Sinos, *Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira)*, Μόναχο 1985, σ. 204 κ.ε., εικ. 56, 142-145. Panayotidi, «Kosmosoteira» (σημ. 9), σ. 459, πίν. CXXXVIII, CXXXVIII.

13 J. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'Enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Βρυξέλλες 1992^2, I, σ. 102.



Εικόνα 3. Τα Εισόδια της Παναγίας. Η Άννα και θυγατέρες των Εβραίων.



Εικόνα 4. Τα Εισόδια της Παναγίας. Θυγατέρες των Εβραίων.

Χαμηλότερα έχουν βρεθεί τμήματα από ιστάμενες μορφές· στην ανατολική πλευρά από σεβίζοντα άγγελο σε συνοδεία μάλλον του Χριστού.[14] Σε καλύτερη όλων κατάσταση, η ζωγραφική στα αποσπάσματα της Δευτέρας Παρουσίας αποτελεί εύλογη αφετηρία για την εκτίμηση εικονογραφίας και τέχνης των τοιχογραφιών.

Στη βόρεια καμάρα του νάρθηκα έχουν αποκαλυφθεί στην ανατολική πλευρά τμήματα από δύο χορούς, προφητών και αγίων, με κατεύθυνση προς την κεντρική καμάρα όπου θα βρίσκεται το Κριτήριο, και στη δυτική πλευρά της από τους Αγίους Πάντες που εισέρχονται στον Παράδεισο, με προπορευόμενο τον Πέτρο και ακολούθους τον Παύλο, τον Νικόλαο, τους Θεοδώρους και άλλους αγίους. Τους οδηγεί στη θύρα του άγγελος.[15] Στη

14 Αποκαλύφθηκε το 1995. Για τις προηγούμενες εργασίες βλ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *ΑΔ* 33 (1978), Χρονικά, 346, πίν. 169β· *ΑΔ* 34 (1979) 374 κ.ε., πίν. 178δ, *ΑΔ* 35 (1980) 490, πίν. 295γ, 296α, *ΑΔ* 36 (1981) 382 κ.ε., πίν. 267α, *ΑΔ* 37 (1982) 370, πίν. 251β-γ.

15 Όμοια σε ελεφαντοστό του 11ου αιώνα, της ομάδας του Νικηφόρου, στο Μουσείο Βικτωρίας και Αλβέρτου στο Λονδίνο, όπου ο άγγελος με ανορθωμένο φτερό όπως στον Ταξιάρχη αργότερα (A. Goldschmidt – K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, 2, Βερολίνο 1979, σ. 60, αριθ. 123, πίν. XLV. K. Weitzmann, «Le ikone di Constantinopoli», K. Weitzmann κ.ά., *Le ikone*, Μιλάνο 1983[2], σ. 14, εικ. σ. 39), στη μεγάλη ψηφιδωτή παράσταση που κοσμεί το δυτικό τοίχο του ναού της Santa Maria Assunta στο Torcello της Βενετίας, από τα τέλη του 11ου ή τις αρχές του 12ου αιώνα (Ν. Χατζηδάκη, *Βυζαντινά Ψηφιδωτά*, Αθήνα 1994, σ. 24, 250, αριθ. 150. W. D. Wixom, «Byzantine Art and the Latin West», *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843-1261*, The Metropolitan Museum of Art, Νέα Υόρκη 1997, Κατάλογος έκθεσης, σ. 445, εικ. σ. 437, και αριθ. 293) και στις τοιχογραφίες του νάρθηκα της Παναγίας των Χαλκέων στη Θεσσαλονίκη, του 1028 (Δ. Ε. Ευαγγελίδης, *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1954, σ. 68 εικ. 13. K. Papadopoulos, *Die Wandmalereien des XI. Jahrhunderts in der Kirche Παναγία των Χαλκέων in Thessaloniki*, Graz-Köln 1966, σ. 64, σχέδ. 5).



Εικόνα 5. Ο άγιος Κωνσταντίνος, λεπτομέρεια.

νότια καμάρα σώζονται σημαντικά αποσπάσματα από όσα μέλλονται να συμβούν στον τόπο της Κόλασης. Άγγελος στο τύμπανο του νότιου τοίχου, με στάση προς τα δεξιά και, σε αντικίνηση, με το πρόσωπο και το βλέμμα στο θεατή, ίσως να ανήκει στους σαλπίζοντες την ανάσταση των νεκρών.

Η αποκλειστική θέση και έκταση που κατέχει η Δευτέρα Παρουσία στο νάρθηκα, μάλιστα σε χρόνους που ακόμη σπανίζει η απεικόνιση του θέματος στη μνημειακή ζωγραφική, υποδηλώνει την ταφική χρήση του χώρου, όπως στο ναό της Παναγίας των Χαλκέων στη Θεσσαλονίκη[16] ή στην κρύπτη της νεκροταφειακής εκκλησίας στη μονή Πετριτζού (Bačkovo) της Βουλγαρίας,[17] του 11ου και 12ου αιώνα, αντίστοιχα. Παράλληλα, υπονοεί

16 Papadopoulos, ό.π. σ. 15. A. Tsitouridou, «Die Grabkonzeption des ikonographischen Programms der Kirche Panagia Chalkeon in Thessaloniki», *XVI. International Byzantinistenkongress* (Wien 1981), Akten II/5, Βιέννη 1982, σ. 435 κ.ε.

17 A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Παρίσι 1928, σ. 82 κ.ε., εικ. 14, 15. Για τη χρονολόγηση του αρχικού στρώματος των τοιχογραφιών στο δεύτερο τέταρτο του 12ου αιώνα L. Mavrodinova, «Sur la datation des pentures murales de l'église-ossuaire de Bačkovo», *Αρμός, Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Ν. Κ. Μουτσόπουλο*, Β΄, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 1136, εικ. 1.

την πρόβλεψη για την ταφή των κτητόρων στο ναό, που θα ήταν σύμφωνη και με τα πορίσματα των επιγραφών για την πιθανή αριστοκρατική τάξη του Κωνσταντίνου Μοναστηριώτη και της Ειρήνης Πρασίνης.

Τα προσώρας γνωστά μέρη από τη Δευτέρα Παρουσία δείχνουν ότι ακολουθεί στην εικονογραφική δομή της την πλήρως κατά τον πρώιμο 11ο αιώνα καταρτισμένη σύνθεση του θέματος, όπως εμφανίζεται στις τοιχογραφίες της Παναγίας των Χαλκέων,[18] σύγκαιρα και έως τις αρχές του 12ου αιώνα σε κωνσταντινουπολίτικα έργα μικροτεχνίας και εικόνες[19] και στην ψηφιδωτή σύνθεση του Torcello.[20] Η τοιχογραφία της Άνδρου υιοθετεί στα κύρια το πρότυπο της Παναγίας των Χαλκέων, με θέση στο νάρθηκα, όπως και στην εγγύτερη χρονικά ταφική κρύπτη της μονής Πετριτζού, έχοντας όμοια μέγεθος και έκταση στις ψηλότερες επιφάνειες του χώρου και διάταξη των μερών της που προϋποθέτει επίσης την εικόνιση του Χριστού στην ανατολική πλευρά της κεντρικής καμάρας, απέναντι από τον εισερχόμενο στο ναό. Αλλά η διάρθρωση της αφήγησης στα καθέκαστα, ιδίως ως προς τα δρώμενα στο χώρο της Κόλασης, τη διαφοροποιούν αρκετά από τις προγενέστερες παραστάσεις. Στα μέχρι στιγμής ορατά αποσπάσματα της νότιας καμάρας είναι φανερό το εικονογραφικό σφρίγος της σύνθεσης, όπου με έμφαση πολυκοσμίας καταγράφονται η κατά κόσμον θέση και ιδιότητα και διεκτραγωδείται η τιμωρία των «κατακρίτων».[21]

Στην ανατολική επιφάνεια της καμάρας, όπου πλαταίνει ο πύρινος ποταμός και απλώνεται η γέεννα του πυρός, εντυπωσιάζει το πλήθος των τιμωρών αγγέλων και των αμαρτωλών σε συνεχείς και επάλληλες, πυκνά συντεταγμένες πολυάριθμες ομάδες, που σημειοδοτούν την απεξάρτηση της σύνθεσης από τα γνωστά υποδείγματα (Εικ. 6, 7). Ένας και δύο συχνότερα στα προηγούμενα, οι άγγελοι εικονίζονται εδώ σε εννοούμενες στρατιές. Ερχόμενοι από αριστερά σε δύο ομίλους –από τέσσερις ορατοί στον πρώτο και οκτώ στο δεύτερο όμιλο– επιδίδονται με ορμή στο έργο τους, με αντικείμενο οι κορυφαίοι από έναν αμαρτωλό. Ο κορυφαίος του πρώτου ομίλου, (Εικ. 6, 8) με αχνοπράσινο χιτώνα, γαλάζιο και βαθιά ροδισμένο από τη φωτιά ιμάτιο, ωσάν να ωθεί με απλωμένο χέρι βασιλέα με λώρο και στέμμα που, σε θλιβερή πρωτοκαθεδρία στην ανάγνωση από αριστερά της παράστασης,[22] στέκεται με σκυμμένο κεφάλι ικέτης μπροστά του. Στην επομένη ομάδα (Εικ. 9, 10), οι δύο πρώτοι, σε μονοχρωμία πυρός, άγγελοι κτυπούν με κοντάρια και βυθίζουν στις φλόγες πεσμένο αμαρτωλό με λευκό ένδυμα, ίσως ιερωμένο. Μπροστά τους τρέμουν

18 Papadopoulos, ό.π., σ. 57 κ.ε.

19 Στο ελεφαντοστό του Λονδίνου (σημ. 15), σε δύο μικρογραφίες (φ. 51^{v} και 93^{v}) του Paris.gr.74 (H. Omont, *Évangiles avec peintures byzantines de XIe siècle*, I, Παρίσι, χ.χ., πίν. 41, 81. V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Τορίνο 1967, εικ. 194. I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, εικ. 31), σε δύο εικόνες της Αγίας Αικατερίνης στο Σινά (Γ. και Μ. Σωτηρίου, *Εικόνες της μονής Σινά*, Α΄ (Εικόνες), Β΄ (Κείμενον), Αθήνα 1956, 1958, σ. 128 κ.ε., εικ. 150, 151).

20 Ό.π. (σημ. 15).

21 Όπως επιγράφονται σε εικόνα της μονής Σινά (Σωτηρίου, ό.π., σ. 129, εικ. 150).

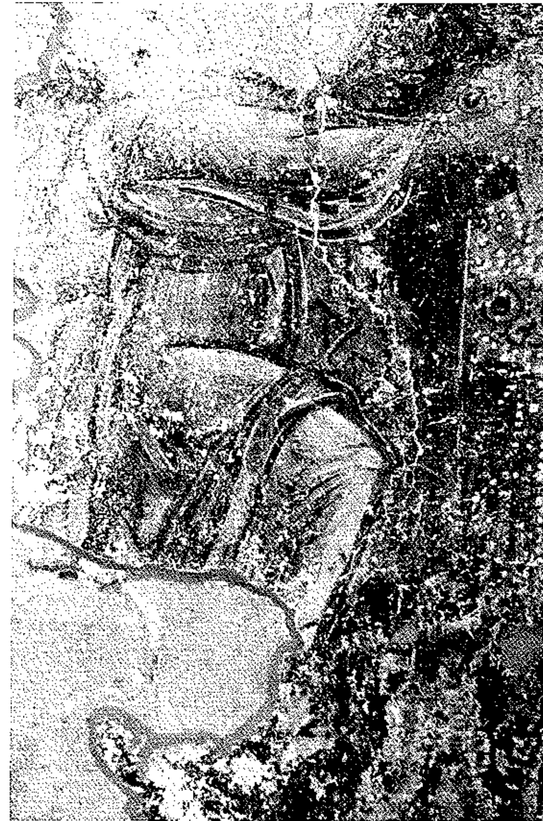
22 Ανάλογα στις μικρογραφίες του Paris.gr. 74 (ό.π., σημ. 19).



Εικόνα 6. Η Δευτέρα Παρουσία. Τιμωροί άγγελοι και καταδικασμένοι στην Κόλαση.



Εικόνα 7. Ο κύριος της Κόλασης, τιμωροί άγγελοι και ομάδες αμαρτωλών.



Εικόνα 8. Τιμωρός άγγελος και αμαρτωλός βασιλέας.



Εικόνα 9. Οι πύρινοι άγγελοι.

βασιλείς και άρχοντες και σε άλλη ομάδα πιο κάτω, σε πρώτο επίπεδο, ιερωμένοι με λευκά καλυμαύχια και ωμοφόριο (Εικ. 10, 12). Αμέσως δεξιότερα (Εικ. 7) ίστανται σε δύο επάλληλες πάλι ομάδες που μόλις διακρίνονται, επάνω βασίλισσες και αρχόντισσες με λυτή μακριά κόμη και ωραία θωριά, κάτω μπροστά πιθανώς μοναχοί με μανδύα και κουκούλιο. Ψηλότερα από τους πύρινους αγγέλους, τοποθετούνται χωριστά τρεις σα-



Εικόνα 10. Πύρινοι άγγελοι, αμαρτωλοί βασιλείς, άρχοντες και ιερωμένοι.

ρικοφόροι αλλόθρησκοι χωμένοι ίσαμε το στήθος στις φλόγες.[23] Λείπουν οι δαίμονες που οικούν σε άλλα έργα το φοβερό τόπο, βασανίζοντας τους καταδικασμένους ανθρώπους.[24] Παρίσταται μόνος ο Άρχων του Σκότους, ο Αντίχριστος ή ο Σατανάς στο βασίλειό του· στο άκρο επάνω δεξιά, ημίγυμνος με περίζωμα σε στάση τριών τετάρτων, λευκορόδινος με άγρια λευκά μαλλιά και γενειάδα και με τρομερό βλέμμα που κατευθύνεται προς το κέντρο ψηλά, θρονιασμένος σε συσπειρωμένο οφιοειδές και ίσως δικέφαλο τέρας, παρόμοιο με της Δευτέρας Παρουσίας στο ελεφαντοστό του Μουσείου Βικτωρίας και Αλβέρτου του Λονδίνου[25] και στο ψηφιδωτό του Torcello.

Στη δυτική πλευρά της καμάρας, οι βάσανοι των κολαζομένων στα έγκατα του Άδη ανιστορούνται σε εννέα τετράγωνα διάχωρα, στο μεγαλύτερο εδώ γνωστό αριθμό τους, με διάταξη ανά τρία σε ισάριθμες ζώνες. Στις σκηνές που έχουν αποκαλυφθεί σε μέρος ή όλο –οι περισσότερες αδιάγνωστες– παριστάνονται κεφαλές και αποστεωμένα κρανία σε τρία διάχωρα της πρώτης επάνω και της δεύτερης ζώνης και ολόσωμες μορφές στα άλλα. Στη μεσαία ζώνη υπάρχουν οι επιγραφές τους στη διαχωριστική ταινία επάνω: Ο ΤΡΙΓΜΟC (ή ΒΡΥΓΜΟC) ΤΟΝ ΟΔΟΝΤΟΝ, Η ΛΥΜΝΗ ΤΟΥ ΠΥΡΟC (Εικ. 13), Ο CΚΟΛΙΞ Ο ΑΚΥΜΙΤΟC.

Οι πολλές και εξειδικευμένες σκηνές σημειώνουν την εξέλιξη που είχε ήδη συντελεσθεί κατά το 12ο αιώνα ως προς την αύξηση των εικονιζομένων βασάνων και την εξατομίκευση της τιμωρίας που αναλογούσε στα διάφορα ανομήματα. Στη μεσαία ζώνη παρουσιάζονται γυμνές και οδυνόμενες στη «λίμνη του πυρός» νεαρές γυναίκες (Εικ. 13), πιθανώς οι πόρνες που θα στοιχειώσουν εφεξής το μέρος της Κόλασης. Σε άλλο διάχωρο, κάτω (Εικ. 14) διαγράφεται γυμνή γυναικεία μορφή που σαν να ανεμίζει πέπλο επάνω από το κεφάλι, χορεύτρια όπως δηλώνει η ανάλαφρη σε ανοικτή και ζωηρή αντικίνηση στάση της. Τη συνοδεύει αριστερά αμυδρή στο σχέδιο, ντυμένη μορφή (μουσικός;). Σε τρίτο διάχωρο, αριστερά στην κάτω ζώνη, ο πρώτος από τους τρεις καταδικασμένους, που κρέμεται ανάποδα και ίσως με ζυγό περασμένο στην κεφαλή του, θα είναι ο παραζυγιαστής.

Στο σύνολο, οι πολυάριθμοι κατάκριτοι στην ανατολική πλευρά της καμάρας, βασιλείς και άρχοντες των δύο φύλων, τιτλούχοι του κλήρου και μοναχοί, όπως συνήθως, ανήκουν σε όσους πρόδωσαν ή αστόχησαν

23 Άπιστος με σαρίκι στις παραστάσεις της Παναγίας των Χαλκέων: Papadopoulos, *Παναγία των Χαλκέων* (σημ. 15), σ. 62· του ναού του Torcello: A. Grabar, *La peinture Byzantine*, Γενεύη 1953, σ. 121, εικ. σ. 120. Χατζηδάκη, *Βυζαντινά Ψηφιδωτά* (σημ. 15), εικ. 151· και σε εικόνα της μονής Σινά: Σωτηρίου, ό.π., εικ. 150. Papadopoulos, ό.π. Βλ. και Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Άγνωστες τοιχογραφίες του Ταξιάρχη» (σημ. 5), σ. 116.

24 Όπως στον Paris.gr.74 (ό.π., σημ. 19), σε εικόνα της μονής Σινά (Σωτηρίου, ό.π., εικ. 150) και στο ψηφιδωτό του Torcello (Grabar, ό.π., Χατζηδάκη, ό.π., αριθ. 151).

25 Ό.π. (σημ. 15).



Εικόνα 11. Πύρινοι άγγελοι, λεπτομέρεια.



Εικόνα 12. Αμαρτωλοί βασιλείς και άρχοντες, λεπτομέρεια.



Εικόνα 13. «Ἡ λίμνη τοῦ πυρός».



Εικόνα 14. Καταδικασμένοι στην Κόλαση.

στην ευθύνη τους για την καλή διακυβέρνηση κράτους και Εκκλησίας, για την πνευματική με λόγους και έργα καθοδήγηση του λαού και για την ασφάλεια από αλλόθρησκους εχθρούς, που παριστάνονται ψηλότερα πίσω. Και οι κολαζόμενοι στη δυτική πλευρά είναι από εκείνους που παρέσυραν στην αλόγιστη τρυφή είτε απείλησαν με δόλιες και άδικες πράξεις την ευνομία της κοινωνίας, η δομή της οποίας διαγράφεται εδώ αστική.

Ως προς την εκφραζομένη αντίληψη για την επιβολή του θείου νόμου και τη σωφρονιστική σημασία της παράστασης, με αποδέκτες δικαίους και αδίκους, αντίστοιχα· ως προς την επιλογή ειδικότερα προσώπων και ομάδων και την απόδοση του θέματος, η εικόνα της Κόλασης στο ναό του Ταξιάρχη αφήνει να φανεί το, σύμφυτο μιας αριστοκρατικής, θα λέγαμε, στάσης, ορθολογιστικό και φιλάνθρωπο πνεύμα αυτών που θα είχαν βαρύνοντα στη διακόσμηση λόγο, και πιθανώς των κτητόρων. Στην έκταση που κατέχει σε όλη τη νότια καμάρα, ο φλεγόμενος τόπος είναι ασύχναστος από δαίμονες, πλεονάζοντα τέρατα, φίδια, ακόμη δε και ο επικατάρατος κύριος της Κόλασης εμφανίζεται στην εμβληματική ακινησία του με ανθρώπινη μορφή (Εικ. 7). Με αίσθημα φιλανθρωπίας, που διαφαίνεται επίσης στην όψη των αγγέλων, εικονογραφείται η αιώνια καταδίκη προσώπων της κοσμικής και της εκκλησιαστικής εξουσίας, επιπλέον εκείνων που έπρατταν το κακό σε στενότερο, καθημερινό περιβάλλον, και στηλιτεύονται οι μάταιες απολαύσεις του βίου που διαφθείρουν ασυγχώρητα τους ανθρώπους. Οι εντεταλμένοι άγγελοι αποδίδουν δικαιοσύνη και οι κατάκριτοι υποφέρουν στο άσβεστο πυρ, δεχόμενοι την αμετάκλητη τιμωρία με φόβο, πάθος και οδύνη. Με ορθολογιστικό, μα και αποτροπαϊκό, πνεύμα αναδύεται από την προσιτή στον σκεπτόμενο εικόνα το υπέρτατο για τον χριστιανό αγαθό, η σωτηρία της ψυχής.

Από τις παραστάσεις του κυρίως ναού αξίζει να αναφερθεί σύντομα για τον εικονογραφικό τύπο η «Γέννησις της Θεοτόκου», καθώς επιγράφεται, που κοσμεί την καμάρα του βορειοδυτικού γωνιακού διαμερίσματος, στη νότια πλευρά της. Διακρίνεται αριστερά η Άννα να δέχεται ανα-

καθισμένη στην κλίνη προσφορές από τις κόρες – απαλές μορφές που κινούνται με χάρη μπροστά από ψηλό τοίχο με τρίβηλο άνοιγμα, όμοιο των Εισοδίων αντίκρυ. Στο δεξιό άκρο της μακρόστενης παράστασης εικονίζονται, σε σπάνια επάλληλη διάταξη, ψηλά το βρέφος στο λίκνο, το οποίο αναδεικνύεται με τη θέση του σε κεντρικό τοξωτό άνοιγμα οικοδομήματος, και κάτω μπροστά το λουτρό της Μαρίας. Αξιοσημείωτη η Άννα, στηρίζεται αγκαλιάζοντας από τον ώμο την κόρη που στέκεται πλάι της. Το σύμπλεγμα, αρκετά ασυνήθιστο έως τώρα και όμοιο με του Nerezi,[26] δείχνει το ζωγράφο του Ταξιάρχη ενήμερο σε εικονογραφικές απόψεις του κέντρου, ενώ και η επάλληλη θέση του λουτρού και του βρέφους στο λίκνο, που δημιουργεί αντίβαρο στο άλλο άκρο της σκηνής, δηλώνει –καθώς φάνηκε επίσης στη Δευτέρα Παρουσία– πρωτοβουλίες στη σύνθεση.

Στην εξίσου αρμονική, παρατακτική σύνθεση των Εισοδίων στη βόρεια πλευρά της καμάρας (Εικ. 3, 4) προπορεύονται δεξιά ο Ιωακείμ με την Άννα, που ακολουθεί. Επιβλητικές, ψηλές και αγαλματώδεις μορφές, όμοιες στη στάση αλλά σε αντίστροφη θέση με της ίδιας τοιχογραφίας στην κοντινή χρονικά διακόσμηση του ναού της Μεταμορφώσεως στο Χορτιάτη,[27] έχουν τη μικρή Μαρία μπροστά τους, που μόλις διακρίνεται να την υποδέχεται σκύβοντας ο αρχιερέας στο ιερό. Τελευταίες στη συνοδεία της οι θυγατέρες των Εβραίων με τις λαμπάδες, με ανάερη κίνηση και κομψές στάσεις, εικονίζονται κατά σειρά, σε ρυθμική με στροφές ανταπόκριση της μιας με την άλλη –φαίνονται οι πέντε–, όπως προβάλλονται ζωηρές σε τοξοστοιχία ή τρίβηλο του ψηλού και μακρού τοίχου στο βάθος.

Οι τοιχογραφίες του Ταξιάρχη, έργο ενιαίας διακόσμησης του ναού, καθώς προκύπτει από την ομοιογένεια των σωζομένων, διακρίνονται στον κύκλο της σύγχρονης κομνήνειας τέχνης με έκτακτη στην υφή τους ζωγραφικότητα. Ενδεικτικές είναι οι κόρες των Εισοδίων στην κατά μέρος καθαρισμένη τοιχογραφία. Δυνατές, στα φορέματά τους, τολμηρές πινελιές συχνά αντιτιθεμένων στην παράθεσή τους χρωμάτων διαρθρώνουν το ένδυμα, διαγράφουν και πλουτίζουν την κίνηση και πλάθουν αβρούς τους όγκους του σώματος, ορίζοντας με χυμώδη εναλλαγή και διαβάθμιση αποχρώσεων φωτεινές και, ενίοτε πυκνές και βαριές, σκιερές περιοχές, με τρόπο που δείχνει να πάλλεται η ζωγραφική επιφάνεια, όπως ανάλογα στο ομοιόχρωμο με της κορυφαίας κόρης ιμάτιο του πρώτου από τους τιμωρούς αγγέλους στην παράσταση της Κόλασης (Εικ. 8).

Σχέδιο και χρώμα συνεργάζονται γόνιμα στη δημιουργία μορφών με ευαίσθητη παρουσία, με λεπτή και αισθαντική, αληθινή στη συγκίνησή της έκφραση του προσώπου, καθώς αναφαίνεται στις καλύτερα διατηρημένες τοιχογραφίες του νάρθηκα. Έχουν στενά και ψηλά σώματα και μακριά μέλη, χωρίς να χάνουν την ισορροπία των φυσικών αναλογιών, αβρές είτε δυναμικές σε σχήμα και ένταση εκδηλώσεις στις στάσεις, τις χειρονομίες, την κίνηση. Ρευστές, απαλές ή αδρές και αλλού πολύπλοκες στη συστροφή των σωμάτων, πτυχές διαμορφώνουν το ένδυμα, σχεδιασμένο συχνά

26 Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'Enfance* (σημ. 13), σ. 102 κ.ε., εικ. 61. P. Miljković-Pepek, *Nerezi*, Βελιγράδι 1966, εικ. 5, 6.

27 Τσιγαρίδας, *Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου* (σημ. 10), πίν. 107α.

με πλούσιες αναδιπλώσεις και δεξιοτεχνικά αποπτύγματα που ελαφρύνουν και κορυφώνουν την κίνηση και εξασφαλίζουν ευστάθεια.

Στα αναστήματα, τη στάση, την πτύχωση, προπάντων στα ωραία πρόσωπα με το ευγενικό ήθος, του αγίου Κωνσταντίνου (Εικ. 5), των τιμωρών αγγέλων, αλλά και κατακρίτων (Εικ. 6, 9-13), αναδίδεται το ιδανικό της αριστοκρατικής και εκλεπτυσμένης τέχνης που ανθοφορεί την ακμή της δυναστείας των Κομνηνών. Μιας τέχνης διαποτισμένης από αρχές και απόψεις της ελληνικής αρχαιότητας, που εκζητεί το πάθος, αναβλύζει τη χάρη και την τόλμη της κίνησης και ενδιαφέρεται για το φυσικό κάλλος της μορφής, που δεν καταφρονείται εδώ μηδέ στους εγκλείστους της Κόλασης· με τρόπους στην εκκλησία της Άνδρου που μαρτυρούν και στις πολύπλοκες λεπτομέρειες, στις εναλλαγές χαρακτήρων και στην ευγένεια έκφρασης την πλατιά καλλιτεχνική μόρφωση που πρέπει να είχε ο ζωγράφος. Είναι δε η καθόλου ποιότητα και το λεπτό πνεύμα της τέχνης του Ταξιάρχη που, με τις λίγες σήμερα γνώσεις για τοπικά εργαστήρια στο 12ο αιώνα, οδηγούν να υποθέσουμε την προέλευση του ζωγράφου του από την Κωνσταντινούπολη.

Πέρα από όσα στοιχεία αναφέρθηκαν στα προηγούμενα, την υπόθεση ευνοούν ορισμένες επίσης μορφές του Ταξιάρχη που συγκρίνονται με αντίστοιχες, δόκιμες και οικείες σε έργα υψηλής τέχνης της εποχής. Έχει σημειωθεί[28] η ιδιάζουσα στάση τού γοργά σκιαγραφημένου στη μονοχρωμία του πυρός αγγέλου στην Κόλαση (Εικ. 9), που προπορεύεται στρέφοντας ορμητικά τη ράχη στο θεατή, με το προβαλλόμενο πόδι σε κάμψη, το πρόσωπο σε κατατομή. Είναι όμοια της νεαρής γυναίκας που προβαίνει στη θύρα δεξιά στο Γενέσιο της Παναγίας ή της γυναίκας με το παιδί στη Βαϊοφόρο του Αγίου Παντελεήμονα στο Nerezi[29] και σαν του γέρου βοσκού στη Γέννηση του Χριστού στις σύγχρονες τοιχογραφίες της μονής Λατόμου της Θεσσαλονίκης.[30] Παραπλήσια στην αναζήτησή της στο χώρο αλλά στην επιτήδευση ηπιότερη η στάση της δεύτερης από δεξιά κόρης των Εισοδίων (Εικ. 3, 4), που με την πλάτη στο θεατή γυρίζει το πρόσωπο προς το μέρος του με το βλέμμα δεξιά, ταιριάζει με νεαρού μαθητή στην Κοινωνία των αποστόλων του Nerezi[31] και εν μέρει της κόρης που βοηθεί τη μαία στο λουτρό του παιδιού στη Γέννηση της μονής Λατόμου.[32] Ο επόμενος, σε πρώτο επίπεδο, πύρινος άγγελος (Εικ. 9) έχει, με την ίδια του πρώτου ορμή, τα πόδια σε διάσταση, ενώ προβάλλει, σε σπανιότερο σχήμα, το αριστερό του σχεδόν άκαμπτο, όπως η προφήτις Άννα στην Υπαπαντή και ο Μωυσής στη Μεταμόρφωση του Nerezi.[33] Τέλος, για να σταθούμε μόνο σε αυτά τα σημεία, ενδιαφέρει ο κορυφαίος στην πρώτη χορεία των τιμωρών αγγέλων (Εικ. 8), που κάμπτει έντονα το προβαλλόμενο πόδι, όπως επίσης ένας απόστολος στην Ανάληψη (Εικ. 2), ορθωμένο ωσάν σε μετέωρο στην ευθυ-

28 Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Άγνωστες τοιχογραφίες του Ταξιάρχη», (σημ. 5), σ. 119.

29 Miljković-Pepek, *Nerezi* (σημ. 26), εικ. 5, 8, 9, 26, 28.

30 Τσιγαρίδας, ό.π., σ. 112, 114 κ.ε., πίν. III, IX, 27-29.

31 Miljković-Pepek, ό.π., εικ. 32.

32 Τσιγαρίδας, όπ., σ. 114 κ.ε., πίν. III, V, 5, 18.

33 Miljković-Pepek, ό.π., εικ. 12, 14, 19.

τενή στάση του βήμα, σε τύπο που αναλογεί με αποστόλων της Κοινωνίας στην Παναγία της Ασίνου στην Κύπρο, του 1105/6,[34] και έπειτα του ναού στο Nerezi.[35]

Δυνατές, ευλύγιστες στάσεις, ζωηρές και εξεζητημένες στην κομψότητά τους κινήσεις και πρόσωπα με λεπταίσθητη ομορφιά, δείχνουν όλα σημαντικό ζωγράφο από σπουδαίο καλλιτεχνικό κέντρο, και πιθανώς από την Κωνσταντινούπολη, για τη μετάκληση του οποίου θα πρέπει να φρόντισαν ο Κωνσταντίνος Μοναστηριώτης και η Ειρήνη Πρασίνη. Η διατύπωση της κτητορικής επιγραφής, με προτασσομένη αναφορά στο βασιλέα και στον πατριάρχη, που υπονοεί την καταγωγή τού πιθανώς αξιωματούχου Κωνσταντίνου Μοναστηριώτη και της συμβίας του από την Πρωτεύουσα, αποτελεί θετικό επίσης στοιχείο για τον τόπο προέλευσης του ζωγράφου που διακόσμησε το ναό τους, αφιερωμένο στον ιδιαίτερα τιμώμενο στην Κωνσταντινούπολη, καθώς και στην αιγαιακή περιφέρεια Μεγάλο Ταξιάρχη Μιχαήλ.

Οι ενδείξεις που προσπορίζουν οι δύο επιγραφές του έτους 1158 για την προσωπικότητα, ειδικότερα για την κοινωνική και οικονομική επιφάνεια των κτητόρων, συμφωνούν με την εύγλωττη μαρτυρία που προσάγει το οικοδόμημα του ναού και η γλυπτική και ζωγραφική του διακόσμηση με την αδιαμφισβήτητη ποιότητά τους. Αυτά τα στοιχεία, επιπροσθέτως η χάραξη της κύριας κτητορικής επιγραφής στο επίθημα του βόρειου κίονα, σε μέρος που υποδηλώνει το τέλος των μαρμαρογλυπτικών εργασιών, αφήνουν λογικά να εννοηθεί ότι η εκκλησία που ίσως παρέλαβαν ο μοναχός Δανιήλ ο Σγουρισμένος και ο Κοσμάς ο Πικρής την ίδια χρονιά θα ήταν στη συνολική της διακόσμηση αποπερατωμένη και έτοιμη να λειτουργηθεί. Τούτο θα ταίριαζε, πράγματι, με την αριστοκρατική νοοτροπία των κτητόρων, αν ευσταθούν όσα συνάγονται από τις επιγραφές και από το ασφαλώς δαπανηρό έργο που χάρισαν στην Άνδρο. Ώστε, είναι πιθανό από όσα παραπάνω προκύπτουν, όπως όμοια από το ύφος και τα εικονογραφικά στοιχεία των τοιχογραφιών, ότι η ζωγραφική διακόσμηση του Ταξιάρχη της Μεσαριάς περατώθηκε κατά το έτος 1158.

34 A. Papageorghiou, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*, Λευκωσία 1965, πίν. X. 1. A. και J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus, Treasures of Byzantine Art*, Λονδίνο 1985, εικ. 58.

35 Miljković-Pepek, *Nerezi* (σημ. 26), εικ. 31.

Ροδονίκη Ετζέογλου

Κείμενο και εικόνα: Παραστάσεις στον νάρθηκα του ναού της Οδηγήτριας στον Μυστρά*

Στο εικονογραφικό πρόγραμμα του νάρθηκα του ναού της Θεοτόκου Οδηγήτριας (Αφεντικό) στον Μυστρά,[1] περιλαμβάνεται η απεικόνιση τεσσάρων ολόσωμων προφητών, οι οποίοι κρατούν ειλητάρια με επιγραφές που σχετίζονται με τις όμορες παραστάσεις. Οι προφήτες εικονίζονται ανά δύο στα εσωράχια των τόξων που βρίσκονται ανάμεσα στο σταυροθόλιο του μεσαίου χώρου και στις πλάγιες καμάρες.

Στον χώρο του νάρθηκα, τοιχογραφίες σώζονται μόνον στις ανώτερες επιφάνειες, καθώς οι μεμονωμένες μορφές που εικονίζονταν στα χαμηλά μέρη, ανάμεσα στην ορθομαρμάρωση, έχουν ολοκληρωτικά καταστραφεί. Οι παραστάσεις, που δεν διατηρούνται όλες σε καλή κατάσταση, διατάσσονται ως εξής: στο σταυροθόλιο τέσσερις άγγελοι, στις καμάρες και στο βόρειο και νότιο τύμπανο εννέα σκηνές από τα θαύματα και τον Δημόσιο Βίο του Χριστού, στο δυτικό τύμπανο έξι ιαματικοί άγιοι, στο ανατολικό η Θεοτόκος Ζωοδόχος Πηγή με τους Θεοπάτορες, και στα τόξα οι τέσσερις προφήτες.[2]

Οι παραστάσεις των προφητών είναι πολύ φθαρμένες, λείπει το επάνω μέρος των μορφών, εκτός από τμήμα της κεφαλής ενός προφήτη που σώζεται αποκομμένο από τον κορμό. Επιγραφές με τα ονόματα των εικονιζομένων δεν υπάρχουν, αλλά οι επιγραφές των ειληταρίων που κρατούν, αν και σώζονται αποσπασματικά, δίνουν τη δυνατότητα για την ταύτιση των μορφών και τη σύνδεσή τους με τις διπλανές σκηνές.[3]

* Το θέμα του άρθρου προέρχεται από τη διδακτορική μου διατριβή, στην ολοκλήρωση της οποίας στάθηκε πολύτιμη αρωγός η αξέχαστη φίλη Στέλλα Παπαδάκη-Oekland.

1 Για τον ναό γενικά, βλ. Μ. Χατζηδάκης, *Μυστράς. Η μεσαιωνική πολιτεία και το κάστρο*, Αθήνα 1987, σ. 47-48, 53-67.

2 Για το σχήμα του νάρθηκα και τις θέσεις των παραστάσεων, βλ. S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Παρίσι 1970, πίν. 13, σχέδιο IX, όπου όμως δεν σημειώνονται οι προφήτες ούτε όλες οι σκηνές, καθώς οι παραστάσεις αυτές αποκαλύφθηκαν κατά τις εργασίες συντηρήσεως των τοιχογραφιών του μνημείου στη δεκαετία του 1970. Ρ. Ετζέογλου, *ΑΔ* 28 (1973), Β1 (Χρονικά) 241, *ΑΔ* 29 (1973-1974), Β2 (Χρονικά) 416-18.

3 Ρ. Ετζέογλου, *Ο νάρθηκας στο Αφεντικό του Μυστρά. Το εικονογραφικό πρόγραμμα και η ερμηνεία του* (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1999, σ. 57-61, 151-157.



Εικόνα 1. Αφεντικό, νάρθηκας. Η Παναγία Ζωοδόχος Πηγή με τους Θεοπάτορες. Ο Σολομών.

Νότιο τόξο - ανατολικό τμήμα - προφήτης Σολομών (Εικ. 1)

Ο προφήτης εικονίζεται στραμμένος προς τον μεσαίο χώρο του νάρθηκα και κρατεί με το δεξιό χέρι κοντά στο σώμα του το ενεπίγραφο ειλητό. Από τα λίγα γράμματα που σώζονται συμπληρώνεται το αναγραφόμενο κείμενο: «*πολλαὶ θυγατέρες ἐποίησαν δύναμιν, σὺ δὲ ὑπέρκεισαι καὶ ὑπερῆρας πάσας*» (Παροιμίαι Σολομώντος 31:29). Στην *Ερμηνεία* το κείμενο αυτό αναφέρεται για το ειλητάριο του Σολομώντος όταν εικονίζεται «*είς τὸν Εὐαγγελισμόν*».[4] Στα μνημεία η επιγραφή αυτή στο ειλητάριο του Σολομώντος συνδέεται είτε με τον Ευαγγελισμό είτε με τη Βρεφοκρατούσα Παναγία. Στην Παντάνασσα του Μυστρά ο Σολομών παριστάνεται δίπλα στην Παναγία του Ευαγγελισμού,[5] στο καθολικό της Μονής Χιλανδαρίου δίπλα στον άγγελο του Ευαγγελισμού.[6] Στο καθολικό της Μονής Δοχειαρίου ο Σολομών με αυτήν την επιγραφή εικονίζεται στραμμένος προς την όρθια Βρεφοκρατούσα Παναγία, που βρίσκεται στο μέσον της παράστασης του Ύμνου των Χριστουγέννων.[7] Στο χειρόγραφο 65 της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους, στο φύλλο 13α, εικονίζεται ο Σολομών και στο απέναντι φύλλο 12β, η Παναγία Βρεφοκρατούσα προς

Για τη σχέση των μορφών των Προφητών και τις επιγραφές των ειληταρίων τους βλ. Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της παλαιολόγειας περιόδου στη Βαλκανική χερσόνησο και την Κύπρο*, Αθήνα 2001, σ. 166-248.

4 Διονυσίου του εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, εκδ. Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Πετρούπολις 1909 (στο εξής *Ερμηνεία*), σ. 82.

5 G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra*, Παρίσι 1910, πίν. 139, 1. D. Mouriki, «The Wall Paintings of the Pantanassa at Mistra: Models of a Painters' Workshop in the Fifteenth Century», στο *The Twilight of Byzantium*, Princeton-New Jersey, 1991, σ. 224, εικ. 22.

6 G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Παρίσι 1927, πίν. 65, 1-2. A.-M. Gravgaard, *Inscriptions of the Old Testament Prophecies in Byzantine Churches*. Opuscula Byzantina et Neogreca 1, Κοπεγχάγη 1979, σ. 85

7 Millet, ό.π., πίν. 246, 3 και 250, 1. Gravgaard, ό.π., σ. 84.



Εικόνα 2. Αφεντικό, νάρθηκας. Η θεραπεία των χωλών και τυφλών στο Ιερό. Ο Δαυίδ.

την οποία στρέφεται ο προφήτης.[8] Στο Αφεντικό, ο Σολομών βρίσκεται δίπλα στην Παναγία Ζωοδόχο Πηγή, η οποία, όπως σημειώθηκε, εικονίζεται στο ανατολικό τύμπανο και προς αυτήν την πλευρά είναι στραμμένος ο προφήτης.

Νότιο τόξο - δυτικό τμήμα - προφήτης Δαυίδ (Εικ. 2)

Από την παράσταση του προφήτη έχει διασωθεί και τμήμα της κεφαλής, αποκομμένο από τον κορμό. Εικονίζεται γεροντική μορφή με λευκά μαλλιά και γένια. Με το δεξιό χέρι δείχνει προς την αντίστοιχη κατεύθυνση, ενώ με το αριστερό κρατεί το ανοικτό ειλητό με την επιγραφή «*Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον*» (Ψαλμοί 8:3). Στην *Ερμηνεία* το κείμενο της επιγραφής αναφέρεται για το ειλητάριο του Δαυίδ όταν εικονίζεται «εἰς τὴν Βαϊοφόρον».[9] Το ίδιο κείμενο στα λατινικά είναι γραμμένο στο ειλητάριο του Δαυίδ που εικονίζεται κοντά στη Βαϊοφόρο στον ναό του Αγίου Μάρκου της Βενετίας.[10] Στον κώδικα του Rossano, κάτω από την παράσταση της Εισόδου στα Ιεροσόλυμα (Βαϊοφόρος), εικονίζονται τέσσερις προφήτες και στο ειλητάριο του Δαυίδ αναγράφεται το ως άνω εδάφιο από τους Ψαλμούς.[11]

Στο Αφεντικό, δίπλα στον Δαυίδ, στο δυτικό τμήμα της νότιας καμάρας, βρίσκεται μία σκηνή από τα θαύματα του Χριστού που εικονίζεται σπάνια και περιγράφεται στους στίχους 14-16 του Κεφ. 21 του Ματθαίου: «*καὶ προσῆλθον αὐτῷ χωλοὶ καὶ τυφλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.*

8 Σ. Πελεκανίδης, Π. Κ. Χρήστου, Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Σ. Καδάς, *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Α΄, Αθήνα 1973, εικ. 123-124.

9 *Ερμηνεία*, σ. 80.

10 Gravgaard, ό.π., σ. 27. O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, I, Σικάγο 1984 (στο εξής *San Marco*), σ. 95.

11 A. Muñoz, *Il codice purpureo di Rossano e il framento Sinopense*, Ρώμη 1907, σ. 6, πίν. II.

Ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησε καὶ τοὺς παῖδας κράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας, ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυΐδ, ἠγανάκτησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· ἀκούεις τι οὗτοι λέγουσιν; ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ναί· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον». Επομένως, στο Αφεντικό ο Δαυίδ συνδέεται άμεσα με τη διπλανή παράσταση, προς την οποία εξάλλου δείχνει με το δεξιό χέρι, και η διαπίστωση αυτή οδηγεί στο πρότυπο του συνδυασμού της απεικόνισης του προφήτη με την ευαγγελική σκηνή, που θα ήταν ένα εικονογραφημένο ευαγγέλιο.

Βόρειο τόξο – δυτικό τμήμα – προφήτης Μωυσής (Εικ. 3)

Ο προφήτης εικονίζεται σχεδόν κατ' ενώπιον και κρατεί το ειλητό όχι προς την πλευρά του μεσαίου χώρου, όπως οι άλλοι προφήτες, αλλά προς την αντίθετη, που γειτνιάζει με το δυτικό τμήμα της βόρειας καμάρας. Το κείμενο της επιγραφής «*προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεός*» προέρχεται από το *Δευτερονόμιον* (18:15) και οδηγεί στην ταύτιση του εικονιζομένου με τον Μωυσή. Στην *Ερμηνεία* το εδάφιο αυτό αναφέρεται για το ειλητάριο του Μωυσή στην παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας ή όταν εικονίζεται ανάμεσα στους προφήτες του τρούλου.[12] Το ίδιο κείμενο αναγράφεται στο ειλητάριο του Μωυσή στον τρούλο της Martorana και στον βόρειο τοίχο του ιερού στο Monreale (στα λατινικά).[13]

Στο Αφεντικό η παράσταση που βρίσκεται στο δυτικό τμήμα της βόρειας καμάρας, δίπλα στον Μωυσή, είναι η συνάντηση του Χριστού με την Σαμαρείτιδα, κατά την οποία γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στην προφητική υπόσταση του Χριστού (Ιωάννης 4:19). Αλλά η σχέση του Μωυσή και του ως άνω εδαφίου από το *Δευτερονόμιο* με τη συγκεκριμένη ευαγγελική περικοπή επισημαίνεται στα εξηγητικά κείμενα: ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στην 33η Ομιλία του, όπου αναλύονται οι στίχοι 21-22 του Ευαγγελίου *περὶ τῆς Σαμαρείτιδος*, αναφέρεται σε αυτό το χωρίο «*καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Μωυσῆς φησι: Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε*».[14] Παρόμοιες αναφορές υπάρχουν στις αντίστοιχες ομιλίες του Θεοφάνους Κεραμέως[15] και του Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας.[16] Συμπεραίνεται λοιπόν ότι η επιλογή της απεικόνισης του Μωυσή δίπλα στην παράσταση της Σαμαρείτιδος έχει υπαγορευθεί από ορισμένους θεολογικούς κανόνες που σχετίζονται με την ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας. Υπενθυμίζουμε ότι ο Μωυσής κρατεί το ειλητό προς την πλευρά της ευαγγελικής σκηνής και όχι προς τον μεσαίο χώρο, όπως οι άλλοι προφήτες, και με τον τρόπο αυτό, κατά την άποψή μου, ο ζωγράφος ήθελε να τονίσει τη σχέση του κειμένου με την παράσταση στην οποία αναφέρεται.

12 Ερμηνεία, σ. 141, 290.
13 Gravgaard, ό.π., σ. 79. O. Demus, *The Mosaics of Normal Sicily*, Λονδίνο 1949, σ. 79, 88 σημ. 59 (Martorana) και σ. 115, 160, σημ. 213 (Monreale).
14 PG 59, στ. 190.
15 PG 132, στ. 740.
16 PG 123, στ. 1240.



Εικόνα 3. Αφεντικό, νάρθηκας. Η συνομιλία του Χριστού με τη Σαμαρείτιδα και ο εν Κανά γάμος. Ο Μωυσής.

Πρέπει ακόμη να επισημανθεί μία «παρατυπία» σχετικά με τη θέση της παράστασης της Σαμαρείτιδος: στο δυτικό τμήμα της βόρειας καμάρας εικονίζεται αριστερά η Σαμαρείτις και δεξιά το θαύμα της μετατροπής του ύδατος σε οίνο κατά τη διάρκεια του γάμου στην Κανά της Γαλιλαίας. Αλλά με την τοποθέτηση αυτή ανατρέπεται η χρονολογική σειρά των γεγονότων της ζωής του Χριστού, όπως αναφέρονται στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, όπου το θαύμα της Κανά γράφεται στο κεφάλαιο 2, 1-10, ενώ η συνάντηση με τη Σαμαρείτιδα στο κεφ. 4, 5-42. Εξάλλου, με τη σωστή χρονολογική σειρά αναφέρονται τα ως άνω θέματα στην *Ερμηνεία*[17] και απεικονίζονται στα εικονογραφημένα χειρόγραφα, αλλά και στα μνημεία.[18] Η «ανωμαλία» αυτή, με την πρόταξη της Σαμαρείτιδος, πιστεύω ότι υπαγορεύτηκε από τη δεδομένη θέση του προφήτη στο παραπλεύρως τόξο.

17 Ερμηνεία, σ. 90.
18 Ενδεικτικά αναφέρω τα χειρόγραφα Paris.gr. 74 και Laur. VI, 23. Βλ. αντίστοιχα, H. Omont, *Evangiles avec peintures byzantines du XIe siècle*, Παρίσι 1908, πίν. 147 (Κανά), 150-151 (Σαμαρείτις), και T. Velmans, *Le Tétraévangile de la Laurentienne*, Παρίσι 1971, σ. 48, εικ. 271 (Κανά) και 275 (Σαμαρείτις). Στον ναό του Αγ. Νικολάου στο Ljuboten, όπου οι σκηνές της ζωής του Χριστού εικονίζονται παρατακτικά, ο Γάμος της Κανά προηγείται της Σαμαρείτιδος. Βλ. G. Millet – T. Velmans, *La peinture du Moyen Age en Yougoslavie*, IV, Παρίσι 1969, πίν. 3.

Βόρειο τόξο - ανατολικό τμήμα - ο προφήτης Ησαΐας (Εικ. 4)

Ο προφήτης εικονίζεται με ελαφρά στροφή προς τον μεσαίο χώρο του νάρθηκα και με το αριστερό χέρι, που λείπει τελείως, κρατούσε το ειλητό με την επιγραφή «*αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*» (παραλλαγή από το βιβλίο του Ησαΐα 53:4). Σύμφωνα με την *Ερμηνεία*, ο Ησαΐας κρατεί ειλητό με την επιγραφή αυτή, όταν εικονίζεται «*είς τὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ*».[19] Αναφορά του εδαφίου αυτού γίνεται στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου για να συνδεθεί η ιδιότητα του Χριστού να θεραπεύει «*πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας*» με τα προλεχθέντα από τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης: «*ἵνα πληρωθεῖ τὸ ρηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τάς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*» (Ματθαίος 8:17). Στο χειρόγραφο της βιβλιοθήκης της Φλωρεντίας Laur. VI, 23, στην εικονογράφηση των στίχων 16-18 του κεφ. 8 του Ματθαίου, εικονίζεται στην αριστερή άκρη ο Ησαΐας με αυτήν την επιγραφή.[20] Στο Αφεντικό, ο Ησαΐας εικονίζεται δίπλα στην παράσταση της θεραπείας της πεθεράς του Πέτρου, που περιγράφεται στο ίδιο κεφάλαιο του Ματθαίου, στους ακριβώς προηγούμενους στίχους, 14-15. Μεσολαβεί ο στίχος 16, όπου γίνεται λόγος για τη θεραπεία πολλών ασθενών, που προσήλθαν στην οικία του Πέτρου και δέχτηκαν τη θεραπευτική δωρεά του Χριστού, για να συμπληρωθεί με τον στίχο 17 και την αναφορά στο εδάφιο του Ησαΐα.

Αλλά στο ανατολικό τμήμα της βόρειας καμάρας, αριστερά από τη θεραπεία της πεθεράς του Πέτρου, εικονίζεται και το θαύμα του εκ γενετής τυφλού στην κολυμβήθρα του Σιλωάμ. Η πηγή του Σιλωάμ, «*ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*», όπως αναφέρεται στη σχετική ευαγγελική περικοπή (Ιωάννης 9:7), συνδέεται άμεσα με τον προφήτη Ησαΐα, χάριν του οποίου απεστάλη από τον Θεό το ύδωρ της πηγής, σύμφωνα με τον βίο του προφήτη,[21] ενώ και στο βιβλίο του Ησαΐα γίνεται αναφορά στα νερά του Σιλωάμ, «*τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ, τὸ πορευόμενον ἡσυχῇ*» (Ησαΐας 8:6).

Οι παραπάνω αναλύσεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι και οι δύο σκηνές -ίαση τυφλού εκ γενετής και ίαση της πεθεράς του Πέτρου- συνδέονται με τον προφήτη και ότι η συναπεικόνισή τους οφείλεται πιθανότατα στη σχέση τους με τον Ησαΐα.

Η απεικόνιση προφητών κοντά σε ευαγγελικές σκηνές ακολουθεί την παράδοση της βυζαντινής εικονογραφίας καθώς εντάσσεται στον κανόνα της αντιστοιχίας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης (Concordia veteris et novi testamenti).[22] Οι προφήτες που κρατούν ειλητάρια στα οποία αναγράφο-

19 *Ερμηνεία*, σ. 80.

20 Velmans, ό.π., σ. 23, πίν. 9, εικ. 23.

21 Ψευδο-Επιφανίου, *Βίος των Προφητών*, PG 43, στ. 397. «*Ὁ βίος Ἠσαΐου τοῦ Προφήτου καὶ ποῦ κεῖται*». «*Ὁ δὲ Θεὸς τὸ σημεῖον τοῦ Σιλωὰμ διὰ τὸν προφήτην ἐποίησεν, ὅτι πρὸ τοῦ θανεῖν, ὀλιγωρήσας προσεύξατο ποιεῖν ὕδωρ καὶ εὐθέως ἀπεστάλη αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα Σιλωάμ, ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*».

22 Το θέμα αναλύεται διεξοδικά από τον W. Loerke, «The Monumental miniatures», στο: K. Weitzmann (επιμ.), *The Place of Book Illuminations in Byzantine Art*, Princeton-New Jersey, 1975, σ. 61-96. Βλ. επίσης A. Grabar, *Les peintures de l'évangéliaire de Sinope*, Παρίσι 1978, σ. 11 κ.ε., ιδιαίτερα 18-22. J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, Παρίσι 1964, σ. 164-168.



Εικόνα 4. Αφεντικό, νάρθηκας. Η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού και η θεραπεία της πεθεράς του Πέτρου. Ο Ησαΐας.

νται κείμενα των προφητειών τους σχετικά με τις γειτονικές ευαγγελικές σκηνές αποτελούν τους μάρτυρες που αποδεικνύουν ότι τα γεγονότα της ζωής του Χριστού έχουν προαναγγελθεί από τις Γραφές. Η παράθεση αυτή δημιουργεί ένα «διάλογο» μεταξύ Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, με τους προφήτες να «αντικρίζουν» τις παραστάσεις του ευαγγελίου και τα κείμενα στα ειλητάριά τους να προαναγγέλουν αυτά που στα εικονιζόμενα «πραγματοποιούνται».

Στην *Ερμηνεία* οι οδηγίες για τις επιγραφές στα ειλητάρια των προφητών αναφέρονται στις παραστάσεις του τρούλου, της Δευτέρας Παρουσίας, του Χριστολογικού και του Θεομητορικού κύκλου.[23] Αλλά ενώ για άλλους επιμέρους χριστολογικούς κύκλους, όπως της Γεννήσεως ή των Παθών, υπάρχουν αναλυτικές οδηγίες για τα διάφορα επεισόδια, όσον αφορά στα θαύματα του Χριστού αναγράφεται μόνο μία γενική οδηγία για το ειλητάριο του Ησαΐα: «*αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*».[24]

Η έρευνα για παραστάσεις προφητών σε σχέση με τον κύκλο των θαυμάτων του Χριστού οδηγεί κατ' αρχήν στα εικονογραφημένα ευαγγέλια του 6ου αι.: α) Στο ευαγγέλιο της Σινώπης, στην παράσταση της ιάσεως των δύο τυφλών, εικονίζονται οι προφήτες Δαυίδ και Ησαΐας με ειλητά που αναγράφουν προφητείες τους σχετικές με το εικονιζόμενο θέμα (Εικ. 5)[25]. β) Στο ευαγγέλιο του Rossano, στην παράσταση της ιάσεως του εκ γενετής τυφλού, τέσσερις προφήτες (Δαυίδ, Σιράχ, Δαυίδ, Ησαΐας) κρατούν ειλητάρια με σχετικές προφητείες (Εικ. 6)[26]. γ) Στο συριακό ευαγγέλιο του Rabula, οι δύο προφήτες που εικονίζονται πάνω από κάθε σκηνή

23 *Ερμηνεία*, σ. 77-82, 140-142, 274-278, 289-290.

24 Στο ίδιο, σ. 80.

25 Grabar, ό.π., σ. 9-10, 13-14, πίν. IV.

26 Muñoz, ό.π. (σημ. 11), σ. 2, 7, πίν. XI.

Βόρειο τόξο - ανατολικό τμήμα - ο προφήτης Ησαΐας (Εικ. 4)

Ο προφήτης εικονίζεται με ελαφρά στροφή προς τον μεσαίο χώρο του νάρθηκα και με το αριστερό χέρι, που λείπει τελείως, κρατούσε το ειλητό με την επιγραφή «*αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*» (παραλλαγή από το βιβλίο του Ησαΐα 53:4). Σύμφωνα με την *Ερμηνεία*, ο Ησαΐας κρατεί ειλητό με την επιγραφή αυτή, όταν εικονίζεται «*εἰς τὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ*».[19] Αναφορά του εδαφίου αυτού γίνεται στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου για να συνδεθεί η ιδιότητα του Χριστού να θεραπεύει «*πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας*» με τα προλεχθέντα από τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης: «*ἵνα πληρωθεῖ τὸ ρηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*» (Ματθαίος 8:17). Στο χειρόγραφο της βιβλιοθήκης της Φλωρεντίας Laur. VI, 23, στην εικονογράφηση των στίχων 16-18 του κεφ. 8 του Ματθαίου, εικονίζεται στην αριστερή άκρη ο Ησαΐας με αυτήν την επιγραφή.[20] Στο Αφεντικό, ο Ησαΐας εικονίζεται δίπλα στην παράσταση της θεραπείας της πεθεράς του Πέτρου, που περιγράφεται στο ίδιο κεφάλαιο του Ματθαίου, στους ακριβώς προηγούμενους στίχους, 14-15. Μεσολαβεί ο στίχος 16, όπου γίνεται λόγος για τη θεραπεία πολλών ασθενών, που προσήλθαν στην οικία του Πέτρου και δέχτηκαν τη θεραπευτική δωρεά του Χριστού, για να συμπληρωθεί με τον στίχο 17 και την αναφορά στο εδάφιο του Ησαΐα.

Αλλά στο ανατολικό τμήμα της βόρειας καμάρας, αριστερά από τη θεραπεία της πεθεράς του Πέτρου, εικονίζεται και το θαύμα του εκ γενετής τυφλού στην κολυμβήθρα του Σιλωάμ. Η πηγή του Σιλωάμ, «*ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*», όπως αναφέρεται στη σχετική ευαγγελική περικοπή (Ιωάννης 9:7), συνδέεται άμεσα με τον προφήτη Ησαΐα, χάριν του οποίου απεστάλη από τον Θεό το ύδωρ της πηγής, σύμφωνα με τον βίο του προφήτη,[21] ενώ και στο βιβλίο του Ησαΐα γίνεται αναφορά στα νερά του Σιλωάμ, «*τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ, τὸ πορευόμενον ἡσυχῇ*» (Ησαΐας 8:6).

Οι παραπάνω αναλύσεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι και οι δύο σκηνές -ίαση τυφλού εκ γενετής και ίαση της πεθεράς του Πέτρου- συνδέονται με τον προφήτη και ότι η συναπεικόνισή τους οφείλεται πιθανότατα στη σχέση τους με τον Ησαΐα.

Η απεικόνιση προφητών κοντά σε ευαγγελικές σκηνές ακολουθεί την παράδοση της βυζαντινής εικονογραφίας καθώς εντάσσεται στον κανόνα της αντιστοιχίας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης (Concordia veteris et novi testamenti).[22] Οι προφήτες που κρατούν ειλητάρια στα οποία αναγράφο-

19 *Ερμηνεία*, σ. 80.

20 Velmans, ό.π., σ. 23, πίν. 9, εικ. 23.

21 Ψευδο-Επιφανίου, *Βίος των Προφητών*, PG 43, στ. 397. «*Ὁ βίος Ἠσαΐου τοῦ Προφήτου καὶ ποῦ κεῖται*». «*Ὁ δὲ Θεὸς τὸ σημεῖον τοῦ Σιλωὰμ διὰ τὸν προφήτην ἐποίησεν, ὅτι πρὸ τοῦ θανεῖν, ὀλιγωρήσας προσεύξατο ποιεῖν ὕδωρ καὶ εὐθέως ἀπεστάλη αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα Σιλωάμ, ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*».

22 Το θέμα αναλύεται διεξοδικά από τον W. Loerke, «The Monumental miniatures», στο: K. Weitzmann (επιμ.), *The Place of Book Illuminations in Byzantine Art*, Princeton-New Jersey, 1975, σ. 61-96. Βλ. επίσης A. Grabar, *Les peintures de l'évangéliaire de Sinope*, Παρίσι 1978, σ. 11 κ.ε., ιδιαίτερα 18-22. J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à*



Εικόνα 4. Αφεντικό, νάρθηκας. Η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού και η θεραπεία της πεθεράς του Πέτρου. Ο Ησαΐας.

νται κείμενα των προφητειών τους σχετικά με τις γειτονικές ευαγγελικές σκηνές αποτελούν τους μάρτυρες που αποδεικνύουν ότι τα γεγονότα της ζωής του Χριστού έχουν προαναγγελθεί από τις Γραφές. Η παράθεση αυτή δημιουργεί ένα «διάλογο» μεταξύ Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, με τους προφήτες να «αντικρίζουν» τις παραστάσεις του ευαγγελίου και τα κείμενα στα ειλητάριά τους να προαναγγέλουν αυτά που στα εικονιζόμενα «πραγματοποιούνται».

Στην *Ερμηνεία* οι οδηγίες για τις επιγραφές στα ειλητάρια των προφητών αναφέρονται στις παραστάσεις του τρούλου, της Δευτέρας Παρουσίας, του Χριστολογικού και του Θεομητορικού κύκλου.[23] Αλλά ενώ για άλλους επιμέρους χριστολογικούς κύκλους, όπως της Γεννήσεως ή των Παθών, υπάρχουν αναλυτικές οδηγίες για τα διάφορα επεισόδια, όσον αφορά στα θαύματα του Χριστού αναγράφεται μόνο μία γενική οδηγία για το ειλητάριο του Ησαΐα: «*αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*».[24]

Η έρευνα για παραστάσεις προφητών σε σχέση με τον κύκλο των θαυμάτων του Χριστού οδηγεί κατ' αρχήν στα εικονογραφημένα ευαγγέλια του 6ου αι.: α) Στο ευαγγέλιο της Σινώπης, στην παράσταση της ιάσεως των δύο τυφλών, εικονίζονται οι προφήτες Δαυίδ και Ησαΐας με ειλητά που αναγράφουν προφητείες τους σχετικές με το εικονιζόμενο θέμα (Εικ. 5)[25]. β) Στο ευαγγέλιο του Rossano, στην παράσταση της ιάσεως του εκ γενετής τυφλού, τέσσερις προφήτες (Δαυίδ, Σιράχ, Δαυίδ, Ησαΐας) κρατούν ειλητάρια με σχετικές προφητείες (Εικ. 6)[26]. γ) Στο συριακό ευαγγέλιο του Rabula, οι δύο προφήτες που εικονίζονται πάνω από κάθε σκηνή

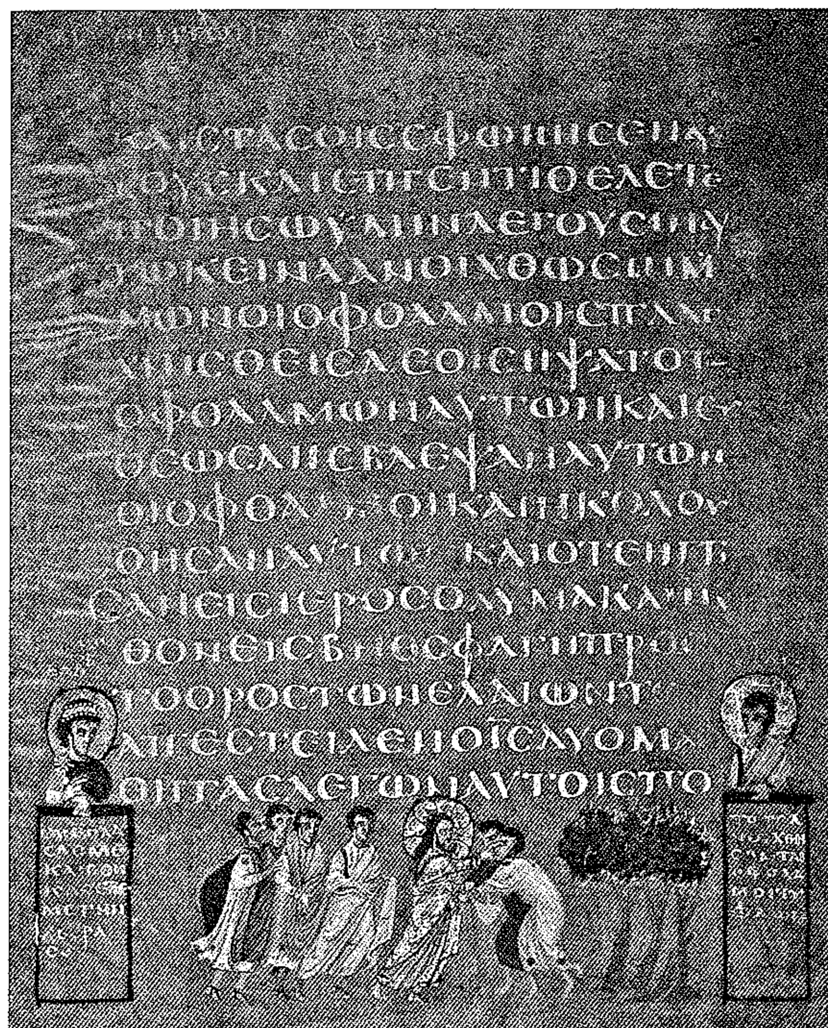
peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient, Παρίσι 1964, σ. 164-168.

23 *Ερμηνεία*, σ. 77-82, 140-142, 274-278, 289-290.

24 Στο ίδιο, σ. 80.

25 Grabar, ό.π., σ. 9-10, 13-14, πίν. IV.

26 Muñoz, ό.π. (σημ. 11), σ. 2, 7, πίν. XI.



Εικόνα 5. Ευαγγέλιο της Σινώπης, Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη (Par. Suppl. gr. 1286, φ. 29). Η θεραπεία των δύο τυφλών.

θαύματος δεν κρατούν ενεπίγραφα ειλητά,[27] και σύμφωνα με τη γνώμη του Grabar, η επιλογή τους είναι τυχαία, αλλά η τοποθέτησή τους ανταποκρίνεται στη γενική αρχή του συσχετισμού προσώπων της Παλαιάς Διαθήκης με τις ευαγγελικές σκηνές.[28] Στο μεσοβυζαντινό χειρόγραφο Laur. VI, 23, σε δύο παραστάσεις θαυμάτων εικονίζεται ο Ησαΐας, οι προφητείες του οποίου περιέχονται στους εικονογραφούμενους ευαγγελικούς στίχους: στα κεφ. του Ματθαίου 8: 16-18 (θεραπεία ποικίλων νόσων) και 12: 14-21 (θαυματουργές ιάσεις ασθενών).[29]

Στα μνημεία, η απεικόνιση προφητών κοντά σε σκηνές θαυμάτων είναι εξαιρετικά σπάνια, ενώ οι περισσότερες παραστάσεις προφητών με ειλητάρια συνοδεύουν σκηνές του Δωδεκαόρτου ή των Παθών.[30] Οι μελε-

27 Leroy, ό.π., σ. 142-146, 158-159, πίν. 23-26.

28 Grabar, ό.π., σ. 22.

29 Velmans, ό.π., σ. 23, εικ. 23 και σ. 25, εικ. 43.

30 Στο θέμα της απεικόνισης Προφητών κοντά σε ευαγγελικές σκηνές αναφέρεται ο Demus, *San Marco*, σ. 251, 370, σημ. 103-107, σημειώνοντας ότι οι παλαιότερες και συχνότερες παραστάσεις αυτού του τύπου συναντώνται στα χειρόγραφα. Ενδεικτικό είναι ότι τα αναγραφόμενα παραδείγματα, και ιδιαίτερα αυτά της μνημειακής



Εικόνα 6. Ευαγγέλιο του Rossano, Ροσσάνο, Museo Diocesano di Arte Sacra. Η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού.

τητές που έχουν ασχοληθεί με τις παραστάσεις προφητών στα παραπάνω χειρόγραφα ευαγγέλια αναφέρονται συχνά στις τοιχογραφίες ενός μνημείου της Ιταλίας, του Sant'Angelo in Formis.[31] Οι τοιχογραφίες χρονολογούνται στα τέλη του 11ου αιώνα και διακρίνονται όχι μόνον για τις

ζωγραφικής, αφορούν σε παραστάσεις του Δωδεκαόρτου ή των Παθών. Στα μνημεία που παραθέτει ο Demus αξίζει να προστεθούν δύο ακόμη: α) Ο ναός των Αγίων Αναργύρων της Καστοριάς, όπου στην ανώτερη ζώνη του μεσαίου κλίτους οι επιγραφές των ολόσωμων Προφητών αναφέρονται στις σκηνές του Δωδεκαόρτου και των Παθών, που παριστάνονται στις δύο χαμηλότερες ζώνες. Οι τοιχογραφίες αυτές χρονολογούνται στο β΄ μισό του 12ου αι. Βλ. Α. Ορλάνδος, ΑΒΜΕ, τ. Δ΄ (1938) 47-49. Στ. Πελεκανίδης - Μ. Χατζηδάκης, Καστοριά, Αθήνα 1984, σχέδιο στις σ. 24-25 και σ. 44 (για τη χρονολόγηση). β) Ο ναός της Αναστάσεως του Χριστού στη Βέροια, οι τοιχογραφίες του οποίου, ως γνωστόν, είναι έργο του ζωγράφου Καλλιέργη, του έτους 1315, με δεκατρείς Προφήτες μέσα σε στηθάρια να κρατούν ενεπίγραφα ειλητάρια που σχετίζονται με τις υπερκείμενες σκηνές του Δωδεκαόρτου και των Παθών. Βλ. Στ. Πελεκανίδης, *Καλλιέργης, Όλης Θετταλίας άριστος ζωγράφος*, Αθήνα 1973, σ. 73-80, παρένθ. πίν. μεταξύ σελίδων 16-17, πίν. 7-10.

31 Για τις εικονογραφικές σχέσεις μεταξύ των χειρογράφων του 6ου αι. και των τοιχογραφιών του Sant'Angelo in Formis, βλ. Muñoz, ό.π., σ. 26. Grabar, ό.π., σ. 29-30, Loerke, ό.π., σ. 73-78.

έντονες βυζαντινές επιδράσεις, αλλά και για τα εμφανή βυζαντινά στοιχεία που απηχούν την παράδοση της Κωνσταντινούπολης.[32] Ο ναός, στον αρχιτεκτονικό τύπο της βασιλικής, φέρει πάνω από την κιονοστοιχία του μεσαίου κλίτους παραστάσεις του Χριστολογικού κύκλου σε τρεις επάλληλες ζώνες, ενώ στα τριγωνικά διαστήματα μεταξύ των τόξων που ενώνουν τους κίονες εικονίζονται ολόσωμοι προφήτες με ενεπίγραφα ειλητάρια.[33] Στην κατώτερη ζώνη της νότιας πλευράς εικονίζονται, μεταξύ άλλων, η συνάντηση με τη Σαμαρείτιδα και η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού, αλλά οι επιγραφές στα ειλητάρια των αντίστοιχων Προφητών είναι σήμερα δυσδιάκριτες, ωστόσο οι αναγνώσιμες επιγραφές άλλων Προφητών σχετίζονται με τις υπερκείμενες ευαγγελικές σκηνές.[34]

Στον Άγιο Μάρκο της Βενετίας μερικές σκηνές θαυμάτων συνοδεύονται από προφήτες. Αν και οι σωζόμενες μορφές ανήκουν στη ζωγραφική του 16ου και του 17ου αιώνα, αντιγράφουν όμως, σύμφωνα με τη γνώμη του Demus, τις αρχικές μορφές που εικονίζονταν σ' αυτές τις θέσεις.[35] Οι προφήτες δεν κρατούν ειλητά, εκτός από μία περίπτωση, που εικονίζεται ο Αμώς με ενεπίγραφο ειλητό αναφερόμενο στην κοντινή σκηνή της κλήσεως του Ζακχαίου. Στη μνημειακή ζωγραφική άλλα παραδείγματα προφητών κοντά σε σκηνές θαυμάτων δεν έχουν επισημανθεί, όσο τουλάχιστον γνωρίζω, αλλά η έλλειψη πληροφοριών είναι ενδεικτική χωρίς να είναι απόλυτη.

Στο Αφεντικό, όπως είδαμε, από τους τέσσερις προφήτες οι δύο, ο Δαυίδ και ο Ησαΐας, συνδέονται με παραστάσεις θαυμάτων, ενώ ο Μωυσής σχετίζεται με την παράσταση της Σαμαρείτιδος, η οποία δεν αποτελεί καθαυτό θαύμα, περιλαμβάνεται όμως σχεδόν πάντοτε στον κύκλο των θαυμάτων του Χριστού. Σχετικά με την παράσταση του Δαυίδ, η ύπαρξη χειρογράφου ευαγγελίου ως προτύπου θεωρείται βέβαιη, αφού το εδάφιο της επιγραφής του ειληταρίου αναγράφεται στους στίχους του Ευαγγελίου του Ματθαίου που εικονογραφούνται στη διπλανή παράσταση (ίαση των τυφλών και χωλών στο Ιερό). Είναι εξάλλου γνωστό ότι στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου δεν παραλείπεται να γίνεται αναφορά σε κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης για να «διαφωτιστούν» τα γεγονότα της Καινής. Με αυτό το σκεπτικό και με το δεδομένο ότι η ίαση της πεθεράς του Πέτρου αναφέρεται και στα τρία συνοπτικά ευαγγέλια (Ματθαίος, Μάρκος, Λουκάς), μπορούμε να διατυπώσουμε την άποψη ότι η παράσταση του θαύματος αυτού στο Αφεντικό έχει ως πρότυπο ένα χειρόγραφο τετραευάγγελο με την απεικόνιση του θέματος στο φύλλο του Ευαγγελίου του Ματθαίου, αφού το κείμενο στο ειλητάριο του Ησαΐα

32 O. Morisani, *Gli affreschi di Sant'Angelo in Formis*, Νεάπολη 1962. J. Wettstein, «Les fresques de Sant' Angelo in Formis et la question byzantine en Campanie», στο: *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ραβέννα 1967, σ. 393-427. F. de Maffei, «Sant' Angelo in Formis», *Commentari*, n.s. 27 (1976) 143-178 και n.s. 28 (1977) 26-57, 195-235.

33 Morisani, ό.π., σ. 85-86, 294-295 (σχέδια), εικ. 55-57. Βλ. επίσης O. Demus, *Romanische Wandmalerei*, Μόναχο 1968, σ. 114-117 (στη σ. 116 σχέδιο με τις θέσεις των παραστάσεων). Loerke, ό.π., εικ. 9.

34 Demus, ό.π., σ. 116.

35 Demus, *San Marco*, σ. 118.

περιλαμβάνεται στους συνεχόμενους με το θαύμα στίχους του ίδιου ευαγγελίου. Όσον αφορά στην παράσταση της Σαμαρείτιδος και στην επιγραφή του ειληταρίου του Μωυσή, που αναφέρεται στα σχετικά εξηγητικά κείμενα, οδηγούμαστε στη σκέψη ότι το πρότυπο θα ήταν ένα χειρόγραφο ευαγγελιστάριο που εικονογραφούσε την ευαγγελική περικοπή της Κυριακής της Σαμαρείτιδος (4η Κυριακή μετά το Πάσχα).

Τέλος ο Σολομών με την επιγραφή «*πολλαὶ θυγατέρες ἐποίησαν δύναμιν, σὺ δὲ ὑπέρκεισαι καὶ ὑπερῆρας πάσας*» συνιστά ένα συμπληρωματικό στοιχείο της παράστασης της Παναγίας προς την οποία απευθύνεται το κείμενο. Όπως έχει αναλυθεί σε πρόσφατη μελέτη μου, το θέμα της Θεοτόκου Ζωοδόχου Πηγής, που εικονίζεται στο ανατολικό τύμπανο, πάνω από την είσοδο προς τον κυρίως ναό, αποτελεί την κεντρική ιδέα για τη σύνθεση του εικονογραφικού προγράμματος του νάρθηκα[36] και επομένως η απεικόνιση του Προφήτη με την επιγραφή αυτή σε θέση αμέσως ορατή από τον εισερχόμενο στον ναό συντελεί στην προβολή της εξέχουσας παράστασης του χώρου.

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της σύνδεσης των Προφητών με τις όμορες παραστάσεις στον νάρθηκα της Οδηγήτριας στον Μυστρά μπορεί να επικεντρωθεί στις εξής διαπιστώσεις: α) Η παράθεση κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης με σκηνές της Καινής επεκτείνεται και στον κύκλο των θαυμάτων του Χριστού, επαναφέροντας έτσι μια ερμηνευτική πρακτική που είχε εφαρμοστεί κυρίως στην παλαιοχριστιανική εποχή[37] και είναι σπάνια στην μεσοβυζαντινή και καθόλου γνωστή στην υστεροβυζαντινή περίοδο. β) Η επιλογή των Προφητών και των κειμένων καθορίστηκε από τις ευαγγελικές σκηνές που έχουν ενταχθεί στο εικονογραφικό πρόγραμμα του νάρθηκα με σκοπό να τονιστεί το κυρίαρχο νόημα της αντίστοιχης περικοπής. Καθώς όμως οι λόγοι του Ευαγγελίου επιδέχονται πολλαπλές ερμηνείες, μπορεί να υποστηριχθεί ότι τα κείμενα που γράφονται στα ειλητάρια των Προφητών απηχούν τις προσωπικές επιλογές του ζωγράφου ή του ατόμου που οργάνωσε το εικονογραφικό πρόγραμμα. Έτσι, το κείμενο του Μωυσή αναφέρεται στην προφητική υπόσταση του Χριστού, για την οποία γίνεται λόγος στη συνάντηση με τη Σαμαρείτιδα, το κείμενο του Ησαΐα στην ιδιότητά Του να θεραπεύει τους ασθενείς, με πρώτη την εξ αγχιστείας μητέρα του Πέτρου, του μεγαλύτερου των Αποστόλων, αυτό του Δαυίδ δίνει έμφαση στον δοξαστικό χαρακτήρα της παρακείμενης σκηνής και, τέλος, το κείμενο του Σολομώντος τονίζει την εξέχουσα θέση της Παναγίας στο χριστιανικό δόγμα. γ) Αλλά και οι θέσεις των σκηνών επηρεάστηκαν εν μέρει από τις καθορισμένες θέσεις των Προφητών στα όμορα τόξα, όπως αναλυτικά εκτέθηκε.

36 R. Etzeoglou, «The cult of the Virgin Zoodochos Pege at Mistra», στο: M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, σ. 239-249.

37 Πρβλ. τις αντίστοιχες παρατηρήσεις του Grabar για την απόδοση των ευαγγελικών σκηνών σε συνδυασμό με τους Προφήτες στο ευαγγέλιο της Σινώπης, Grabar ό.π., σ. 18.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι τόσο η σύλληψη όσο και η εκτέλεση του εικονογραφικού προγράμματος οφείλονται σε άτομα με εξαίρετη θεολογική γνώση, ιδιαίτερη οξύνοια και ικανότητα να προσαρμόζουν τα επιλεγμένα θέματα στον υπάρχοντα χώρο. Στον νάρθηκα του Αφεντικού λοιπόν διαπιστώνεται ένας επιτυχής συνδυασμός κειμένου και εικόνας σε θαυμαστή ισορροπία και με άριστο αισθητικό αποτέλεσμα.

Βασιλική Α. Φωσκόλου

«Δυτικές επιδράσεις» στην τέχνη της λατινοκρατούμενης Ανατολής

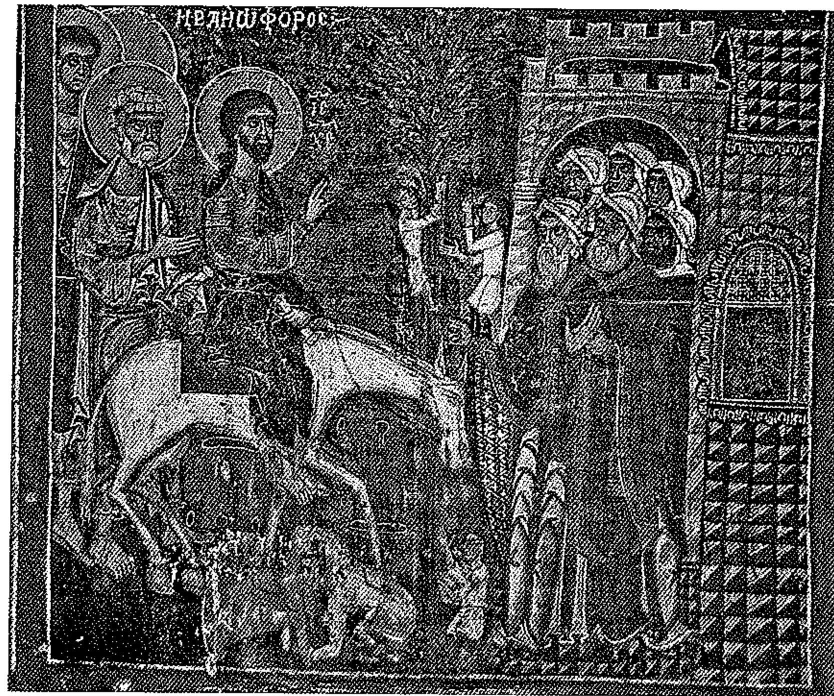
Μια πρόταση ιστορικής ανάγνωσης

Η σχέση της βυζαντινής ζωγραφικής με την καλλιτεχνική έκφραση της Δύσης στις περιοχές που βρέθηκαν υπό λατινική κυριαρχία μετά την 4η Σταυροφορία αποτελεί ένα θέμα που έχει συχνά απασχολήσει την έρευνα. Το ζήτημα έχει κατά κύριο λόγο επικεντρωθεί στην καταγραφή των «δυτικών επιδράσεων» στην τοπική καλλιτεχνική παραγωγή, οι οποίες εντοπίζονται συνήθως στην υιοθέτηση κάποιων δευτερευόντων εικονογραφικών θεμάτων ή σε περιορισμένες μορφολογικές επιρροές. Σπάνια, ωστόσο, επιχειρήθηκε σε ανάλογες περιπτώσεις η αναζήτηση των δυτικών προτύπων ή συγκρίσιμων έργων και κατ' επέκταση μια πληρέστερη ιστορική ερμηνεία πέρα από την προφανή της λατινικής κατάκτησης.[1]

Στη Στέλλα Παπαδάκη-Oekland οφείλουμε μια από τις πιο σημαντικές συμβολές για μια διαφορετική προσέγγιση του ζητήματος. Στο άρθρο της «Δυτικότροπες τοιχογραφίες του 14ου αιώνα στην Κρήτη», για να ερμηνεύσει τον ιδιαίτερο, όχι καθαρά βυζαντινό, χαρακτήρα της ζωγραφικής τριών κρητικών συνόλων, συνδύασε την εικονογραφική με την τεχνοτροπική μελέτη των παραστάσεων, προχώρησε σε συγκεκριμένες συγκρίσεις με έργα της ρομανικής και γοτθικής τέχνης και εισήγαγε νέα μεθοδολογικά εργαλεία ανάλυσης, όπως η παιδεία των ζωγράφων. Κατόρθωσε με αυτό τον τρόπο να αποκαλύψει με πειστικά επιχειρήματα πως στην Κρήτη του 14ου αι. ήταν δυνατόν να εργάζονται σε ένα σύνολο ένας βυζαντινός παραδοσιακός ζωγράφος και ένας «δυτικοτραφής» καλλιτέχνης, τοποθετώντας έτσι το ζήτημα σε μια πραγματική διάσταση και ανοίγοντας νέους δρόμους για την έρευνά του.[2]

1 Για μια επισκόπηση των σχετικών μελετών για τον ελληνικό χώρο, βλ. Δ. Πάλλας, «Ευρώπη και Βυζάντιο», στο: Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών (επιμ.), *Βυζάντιο και Ευρώπη. Α΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, Δελφοί 20-24 Ιουλίου 1985*, Αθήνα 1987, σ. 30-61.

2 Στ. Παπαδάκη-Oekland, «Δυτικότροπες τοιχογραφίες του 14ου αιώνα στην Κρήτη. Η άλλη όψη μιας αμφίδρομης σχέσης;», *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, τόμ. Β΄, Αθήνα 1992, σ. 491-516.



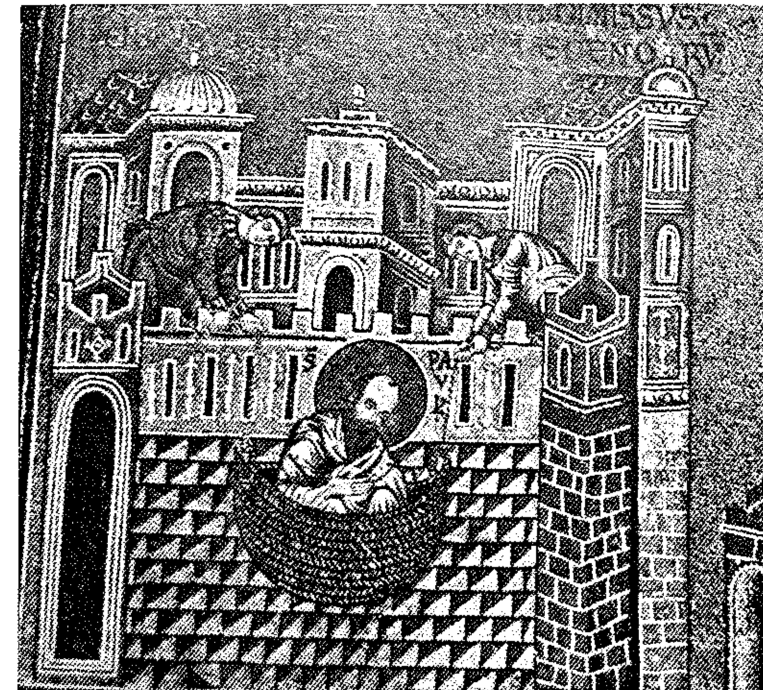
Εικόνα 1. Βαϊοφόρος. Όμορφη Εκκλησιά, Αίγινα (1289).

Στη συγκεκριμένη μελέτη θα προσπαθήσω να ακολουθήσω μια ανάλογη προσέγγιση για την ερμηνεία ενός δευτερεύοντος «δυτικότροπου» εικονογραφικού μοτίβου.[3]

Η παράσταση της Βαϊοφόρου στην Εικόνα 1 προέρχεται από την Όμορφη Εκκλησιά στην Αίγινα και χρονολογείται με βεβαιότητα λόγω της κτητορικής επιγραφής στα 1289, την περίοδο δηλ. που το νησί ανήκει στην επικράτεια του φραγκικού δουκάτου των Αθηνών. Το ζωγραφικό σύνολο που διακοσμεί το ναό εντάσσεται σε ένα σχεδόν ενιαίο συντηρητικό καλλιτεχνικό ρεύμα που κυριαρχεί στο νότιο ελλαδικό χώρο στα τέλη του 13ου αιώνα και χαρακτηρίζεται από έντονες επιβιώσεις της υστεροκομνήνειας τέχνης. Συντηρητική είναι επίσης η εικονογραφία των παραστάσεών του, στις οποίες υιοθετούνται αρχαϊκά εικονογραφικά σχήματα του 10ου και 11ου αιώνα, φαινόμενο που παρατηρείται συχνά στην επαρχιακή ζωγραφική της περιοχής αυτή την εποχή. Αν και σε γενικές γραμμές οι τοιχογραφίες της Όμορφης Εκκλησιάς δεν διαφοροποιούνται από τα περισσότερα λαϊκά και επαρχιακά μνημεία της περιόδου, έχουν ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα που οφείλεται σε κάποια σημαντικά δάνεια από τη δυτική τέχνη.[4]

3 Αφετηρία για την παρακάτω μελέτη υπήρξαν παρατηρήσεις που έκανα στο πλαίσιο της διδακτορικής μου διατριβής στην επταμελή επιτροπή, της οποίας μέλος ήταν και η Στέλλα Παπαδάκη-Oekland.

4 Για το ναό και τις τοιχογραφίες του, βλ. Β. Φωσκόλου, *Η Όμορφη Εκκλησιά στην Αίγινα. Εικονογραφική και τεχνοτροπική ανάλυση των τοιχογραφιών*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2000. Για την επιγραφή, βλ. επίσης S. Kalopissi-Verti, *Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth-Century Churches of Greece*, Βιέννη 1992, σ. 85.



Εικόνα 2. Σκηνή από το βίο του Απόστολου Παύλου. Monreale, Παλέρμο (1180-90): O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, Λονδίνο 1949, εικ. 79

Η σκηνή της εισόδου του Χριστού στην Ιερουσαλήμ για παράδειγμα αποτελεί τυπικό παράδειγμα του θέματος ενός επαρχιακού μνημείου του 13ου αιώνα. Με προσεκτικότερη, ωστόσο, παρατήρηση γίνεται αντιληπτό πως στον καθαρά βυζαντινό χαρακτήρα της παράστασης υπάρχει μια «παραφωνία», και συγκεκριμένα η απεικόνιση της Ιερουσαλήμ.

Η πόλη αποδίδεται ως ένα τειχισμένο οχυρό με επάλξεις. Στο εσωτερικό του, αντίθετα από τη συνηθισμένη εικονογραφική τακτική, δεν απεικονίζονται κτήρια.[5] Η πλαϊνή πλευρά του τείχους στεγάζεται με καμάρα και στο κέντρο της ανοίγεται ένα παράθυρο. Καμάρα και παράθυρο πλαισιώνονται από έναν λεπτό αστράγαλο και μια στυλιζαρισμένη ταινία άκανθας, ενώ ένα περίτεχνο κόσμημα από λεπτές λευκές γραμμές καλύπτει το μισό άνοιγμα του παραθύρου υποδηλώνοντας ένα κιγκλίδωμα. Η τοιχοποιία του αποδίδεται με ένα επαναλαμβανόμενο τετράγωνο σχήμα, που χωρίζεται διαγωνίως σε δύο τμήματα από λεπτές λευκές γραμμές που εκτείνονται από τη μία γωνία του τετραγώνου στην άλλη. Το σχήμα αυτό, που θυμίζει πλακάκι, εμφανίζεται σε δύο αποχρώσεις του κόκκινου, βαθύ πορφυρό και ανοικτό κεραμιδί.

Ο τρόπος αυτός απεικόνισης της τοιχοποιίας είναι πολύ σπάνιος στη βυζαντινή τέχνη, όπου συνήθως ένας τοίχος υποδηλώνεται από επάλ-

5 Βλ. π.χ. τις παραστάσεις στους Αγ. Ανάργυρους Καστοριάς, στο Kurbinovo (1191) και στην Cappella Palatina, L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle*, Βρυξέλλες 1975, εικ. 61-63. Ειδικότερα σε παλαιολόγεια παραδείγματα στο εσωτερικό του τείχους υποδηλώνονται επίσης συγκεκριμένα και σημαντικά εκκλησιαστικά μνημεία της πόλης, όπως ο Πανάγιος Τάφος: βλ. Α. Ξυγγόπουλος, *Η ψηφιδωτή διακόσμησις του ναού των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 26.



Εικόνα 3. Πεντηκοστή, Ψαλτήρι Shaftesbury (Αγγλία, Σχολή St. Albans, 1130-40). Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη, κωδ. Lansdowne 383, fol. 14.

ληλες σειρές ομοιόχρωμων παραλληλόγραμμων.[6] Ένα παρόμοιο μοτίβο, δηλ. ένα τετράγωνο που χωρίζεται διαγωνίως σε δύο διαφορετικών αποχρώσεων τμήματα, χρησιμοποιείται για την απεικόνιση οικοδομημάτων στον Άγιο Μάρκο της Βενετίας, την Cappella Palatina και το Monreale της Σικελίας (Εικ. 2).[7] Ωστόσο, με εξαίρεση τα τρία παραπάνω ψηφιδωτά σύνολα της ιταλικής χερσονήσου που παρουσιάζουν σαφείς δεσμούς με τη βυζαντινή τέχνη, σε ελάχιστες περιπτώσεις κάτι ανάλογο εμφανίζεται σε βυζαντινά έργα.[8]

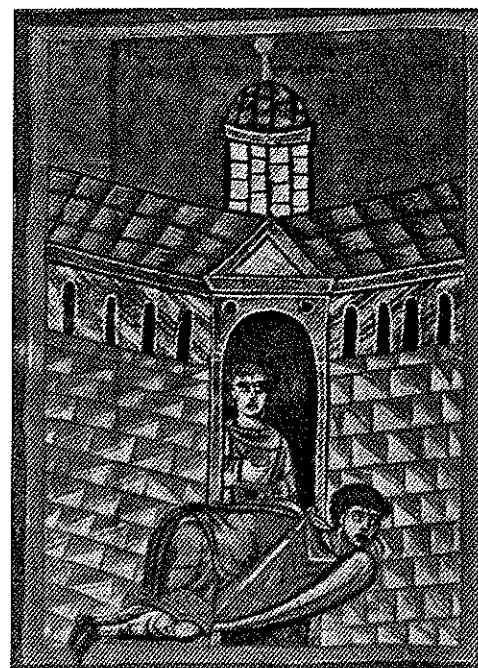
Αντιθέτως το δίχρωμο τετράγωνο σχήμα υιοθετείται αρκετά συχνά σε έργα μνημειακής ζωγραφικής και μικρογραφίες χειρογράφων της ρομανικής Δύσης για την απεικόνιση κτηρίων και αρχιτεκτονικού βάθους. Το βρίσκουμε για παράδειγμα σε μικρογραφίες αγγλικών χειρογράφων του 12ου αιώνα (Εικ. 3).[9] Στη γερμανική αυτοκρατορία εμφανίζεται ήδη σε

6 Βλ. ενδεικτικά Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Ελληνική Τέχνη. Βυζαντινές Τοιχογραφίες*, Αθήνα 1994, εικ. 14, 59· Γ. Γαλάβαρης, *Ελληνική Τέχνη. Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, Αθήνα 1995, εικ. 63, 65, 105, 110.

7 Βλ. την παράσταση της Βαϊοφόρου στον Άγιο Μάρκο (τρίτο τέταρτο 12ου αι.), O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, Σικάγο – Λονδίνο 1984, τόμ. I2, πίν. 104. Για το Monreale (περ. 1180-90), και την Cappella Palatina (1175-80), βλ. O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, Λονδίνο 1949, εικ. 32b, 40a - 41Bb, 79.

8 Βλ. π.χ. το αρχιτεκτονικό βάθος της Σταύρωσης στον Άγιο Γεώργιο στο Kurbinovo (1191) και στην Παναγία στη Studenica (1208/9), Hadermann-Miguich, ό.π., εικ. 68, Αχειμάστου-Ποταμιάνου, ό.π., εικ. 72. Σχετικά με την περιορισμένη χρήση του μοτίβου στη μεσοβυζαντινή ζωγραφική, βλ. επίσης Hadermann-Misguich, ό.π., σ. 461-2. Είναι επίσης χαρακτηριστικό πως σύμφωνα με τον Demus η απόδοση των οικοδομημάτων με το συγκεκριμένο μοτίβο στα ιταλικά ψηφιδωτά αποτελεί ένα στοιχείο ξένο προς τη βυζαντινή παράδοση, βλ. *San Marco*, ό.π. I1, σ. 106-7.

9 Π.χ. στο διάσημο ψαλτήρι St. Albans (1120-30) και στο ψαλτήρι Shaftesbury (1130-40), βλ. C. M. Kauffmann, *Biblical Imagery in Medieval England 700-1550*, Λονδίνο – Turnhout 2003, σ. 128-129, εικ. 96-97. Βλ. επίσης C. R. Dodwell, *The Pictorial Arts of the West 800-1200*, New Haven - Λονδίνο 1993, σ. 362-63, εικ. 365-6.



Εικόνα 4. Προσευχητάριο του βασιλιά Όθωνα Γ΄ (τέλη 10ου αι.), Pommersfelden, Gräfliche Schönbornsche Bibliothek, κωδ. 347.

οθωνικά παραδείγματα του τέλους του 10ου αιώνα,[10] σε έργα της σχολής του Salzburg του 11ου[11] και 12ου αιώνα[12], όπως επίσης σε εικονογραφημένα παραδείγματα από τη νότια Γερμανία (Εικ. 4).[13] Ιδιαίτερη διάδοση γνωρίζει στις βόρειες και κεντρικές περιοχές της σημερινής Γαλλίας, από όπου αναφέρονται ενδεικτικά οι τοιχογραφίες της κρύπτης στο ναό του Saint-Savin-sur-Gartempe (τέλη 11ου)[14] και εικονογραφημένα χειρόγρα-

10 Π.χ. στο προσευχητάριο του βασιλιά Όθωνα Γ΄ στο Pommersfelden (983-991), *Vor dem Jahr 1000. Abendländische Buchkunst zur Zeit der Kaiserin Theophanu*, Κολωνία 1991 (κατάλογος έκθεσης), αρ. 21 σ. 92-6, εικ. 73. Για άλλα παραδείγματα σε οθωνικά χειρόγραφα, βλ. H. Mayr-Harting, *Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte*, Στουτγάρδη - Ζυρίχη 1993, 181 εικ. 133, 202 εικ. 153, 298 εικ. 228.

11 Όπως στο Ευαγγελιστάριο του Αγίου Πέτρου (1025-1049), βλ. *Corsair. The Online Catalogue of the Pierpont Morgan Library*, http://utu.morganlibrary.org/medren/single_image2.cfm?imagename=m781.128v.jpg&page=ICA000076264 (18/10/2006). Για τη σχολή του Salzburg, βλ. O. Mazal, *Buchkunst der Romanik*, Graz 1978, 206-209, Dodwell, ό.π., 153-155.

12 Π.χ. τη Βίβλο Admont (1140-50), Dodwell, ό.π., σ. 298 εικ. 298. Βλ. επίσης τα fol. 199v, 237r, 246r του παραπάνω χειρογράφου, στο: National Széchenyi Library, *Virtual Exhibitions, The Admont Bible - Gallery*, http://www.oszk.hu/eng/kiallit/virtualis/3kodex/3kodex_admontg_en.htm (16/10/2006).

13 Βλ. τη βίβλο του Erlangen (1175-95), W. Cahn, *Die Bibel in der Romanik*, Μόναχο 1982, σ. 195 εικ. 153, σ. 203 εικ. 160, σ. 251 αρ. 3, και το χειρόγραφο Göttweig 49 (1160/70), W. Telesko, *Göttweiger Buchmalerei des 12. Jahrhunderts*, St. Ottilien 1995, εικ. 18.

14 O. Demus, *Romanische Wandmalerei*, Μόναχο 1968, πίν. LI. Βλ. επίσης τις τοιχογραφίες του Saint Martin στο Vicq-sur-Saint Chartier (β΄ τέταρτο 12ου αι.), Demus, ό.π., σ. 144-45, εικ. 119b.

φα του 11ου και 12ου αιώνα που αποδίδονται στα scriptoria των μοναστηριών του Saint Amand,[15] του Fécamp[16] και του Corbie.[17]

Παρά την ευρεία διάδοση που γνωρίζει στη Δύση το δίχρωμο τετράγωνο σχήμα για την απόδοση των αρχιτεκτονημάτων, η υιοθέτηση μόνον ενός παρόμοιου μοτίβου δεν μπορεί να αποτελέσει ισχυρό επιχείρημα για τη σύνδεση της Όμορφης Εκκλησιάς με ρομανικά έργα. Είναι άλλωστε γεγονός πως με εξαίρεση το συγκεκριμένο μοτίβο, η σχέση που παρουσιάζουν τα αρχιτεκτονήματα στα περισσότερα από τα παραπάνω δυτικά παραδείγματα με το οικοδόμημα στο μνημείο της Αίγινας είναι ελάχιστη. Ο βασικότερος λόγος είναι πως στα δυτικά έργα, και ειδικότερα στα χειρόγραφα, τα αρχιτεκτονήματα λειτουργούν συνήθως ως σκηνικό πλαίσιο των παραστάσεων και η εντύπωση που δημιουργούν είναι καθαρά διακοσμητική.[18] Αντίθετα, στην απεικόνιση της Ιερουσαλήμ στην Όμορφη Εκκλησιά, μέσα στα όρια που θέτουν οι συμβάσεις της μεσαιωνικής εικονογραφίας,[19] είναι φανερή η πρόθεση να υποδηλωθεί ένα οχυρό, μια τειχισμένη πόλη.

Ανάλογη πρόθεση να απεικονιστούν οχυρές πόλεις και όχι «κορνίζες» από αρχιτεκτονήματα, στις οποίες υιοθετείται ένα όμοιο τετράγωνο σχήμα με διαγώνιες γραμμές άλλου χρώματος για την απόδοση της τοιχοποιίας, βρίσκουμε σε μια ομάδα «σταυροφορικών» χειρογράφων που αποδίδονται σε scriptoria της Άκρας στο λατινικό βασίλειο της Ιερουσαλήμ. Πρόκειται για τους εικονογραφημένους κώδικες δύο ιστοριογραφικών έργων, της *Histoire Universelle* και της *Histoire d'Outremer*, που χρονολογούνται στο β΄ μισό του 13ου αιώνα. [20]

15 Για τα χειρόγραφα του 11ου αι., βλ. Dodwell, ό.π., σ. 203 εικ. 193, σ. 220, εικ. 218. Για παραδείγματα του 12ου αιώνα, βλ. W. Cahn, *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century. A Survey of Manuscripts Illuminated in France* (γεν. επιμ. Fr. Avril, J. J.G. Alexander), Λονδίνο 1996, τόμ. 1, πίν. XIV, εικ. 308, 311, τόμ. 2, αρ. 126, 129.

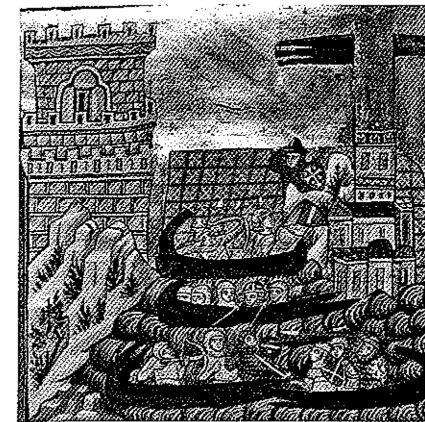
16 Π.χ. στο ομώνυμο ψαλτήρι (περ. 1180), βλ. Cahn, *Romanesque Manuscripts*, ό.π., τόμ. 1, εικ. 328-332, τόμ. 2, σ. 160-161 αρ. 134. Βλ. επίσης *National Library of the Netherlands, Medieval Illuminated Manuscripts*, http://www.kb.nl/kb/manuscripts/search/index.html, και επιλογή Shelfmark 76 F 13, fol. 2v (15/11/2006).

17 Όπως στο χειρόγραφο αρ. G44 της βιβλιοθήκης Pierpont Morgan (1170-80), βλ. *Corsair*, ό.π., http://utu.morganlibrary.org/medren/single_image2.cfm?imagename=m44.006r.jpg&page=ICA000071004 (18/10/2006). Για το χειρόγραφο βλ. Cahn, *Romanesque Manuscripts*, ό.π., τόμ. 1, σ. 23-29, εικ. 312-315, τόμ. 2, σ. 157-8 αρ. 131.

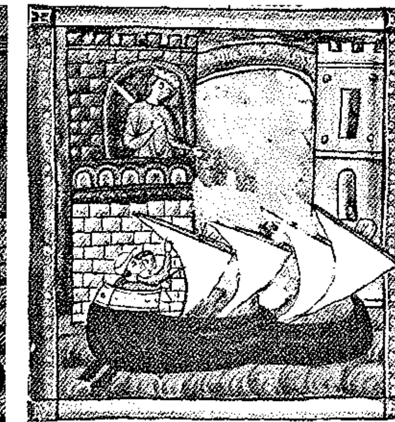
18 Για τη λειτουργία των αρχιτεκτονημάτων στα ρομανικά χειρόγραφα, βλ. O. Pächt, *L'elnuminure médiévale. Une introduction* (γαλλική μετάφραση της γερμανικής έκδοσης, Μόναχο 1984), Παρίσι 1997, σ. 191-92.

19 Σχετικά με το ζήτημα της εικαστικής απεικόνισης της αρχιτεκτονικής στη μεσαιωνική τέχνη θεμελιώδης παραμένει μέχρι σήμερα η μελέτη του R. Krautheimer, «Introduction to an "Iconography of Medieval Architecture"», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1-32.

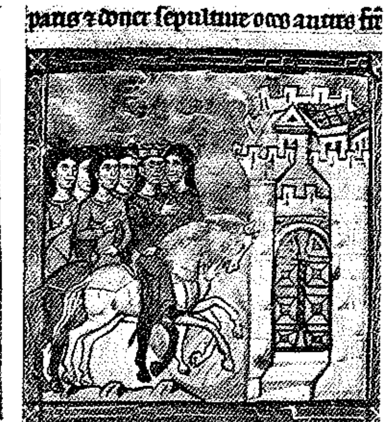
20 Τα χειρόγραφα δημοσίευσε και απέδωσε στο λατινικό βασίλειο της Ιερουσαλήμ ο H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957, σ. 68-93. Βλ. επίσης την πρόσφατη μελέτη του J. Folda, *Crusader Art in the Holy Land, From the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, Νέα Υόρκη 2005, σ. 345-350, 404-435, όπου παρουσιάζεται επίσης όλη η νεότερη σχετική βιβλιογραφία.



Εικόνα 5. Η ναυμαχία μεταξύ Αθήνας και Κρήτης, *Histoire Universelle*. Βρετανική Βιβλιοθήκη, κωδ. Add 15268, fol. 136v (Άκρα, περ. 1285). Με την άδεια της Βρετανικής Βιβλιοθήκης.



Εικόνα 6. Η αναχώρηση του Αινεία και η αυτοκτονία της Διδούς, *Histoire Universelle*. Βασιλική Βιβλιοθήκη Βρυξελλών, κωδ. 10175, fol. 151v (Άκρα, περ. 1270-80), H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957, πίν. 115b.



Εικόνα 7. Σκηνή από τον κύκλο των Αμαζόνων, *Histoire Universelle*. Δημοτική Βιβλιοθήκη Dijon, κωδ. 562, fol. 102v. (Άκρα, περ. 1260-70), H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957, πίν. 113a.

Το πρώτο κείμενο, ένα χρονικό από τη δημιουργία του κόσμου μέχρι την εποχή του Ιούλιου Καίσαρα, γραμμένο στη γαλλική γλώσσα της εποχής, ήταν ένα συμπίλημα διαφόρων πηγών που στόχο είχε να εξιστορήσει σε χρονική αλληλουχία την Παλαιά Διαθήκη και την ιστορία της αρχαιότητας.[21] Οι τρεις πρωιμότερες εικονογραφημένες εκδοχές του που αποδίδονται στη λατινοκρατούμενη Ανατολή[22], περιλαμβάνουν, εκτός από τις βιβλικές παραστάσεις, μια σειρά μυθολογικών θεμάτων, που, όπως σε ανάλογα έργα της Δύσης, απεικονίζονται σε ένα μεσαιωνικό περιβάλλον. Θεοί και ήρωες της αρχαιότητας μετατρέπονται σε σύγχρονους ιππότες που δρουν μέσα στο σκηνικό μιας φεουδαρχικής αυλής ή μάχονται έφιπποι μπροστά από κάστρα (Εικ. 5-7).[23]

21 Το χρονικό πρέπει να συντίθεται τις πρώτες δεκαετίες του 13ου αιώνα στη Γαλλία, η χειρόγραφή του παράδοση ξεκινά όμως από το β΄ μισό του 13ου αιώνα. Για το κείμενο, βλ. Buchthal, ό.π. σ. 68 κ.ε. Folda, *Crusader Art*, σ. 345. Να σημειωθεί πως ο συνηθέστερος τίτλος του κειμένου είναι *Histoire ancienne jusqu' à César*, χρησιμοποιείται εδώ ωστόσο ο τίτλος *Histoire Universelle*, που έχει καθιερωθεί στις μελέτες των εικονογραφημένων χειρογράφων, Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 639, σημ. 856.

22 Πρόκειται για τα χειρόγραφα αρ. 562 της Δημοτικής Βιβλιοθήκης της Dijon (περ. 1260-70), αρ. 10175 της Βασιλικής Βιβλιοθήκης των Βρυξελλών (1270-80), και το χειρόγραφο Add. 15268 του Βρετανικού Μουσείου (περ. 1285), βλ. Buchthal, ό.π., σ. 68-8, 148-151. Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 347-8, 408-412, 419-424, σ. 640-41 σημ. 875, σ. 657-58 σημ. 381, σ. 662-63 σημ. 446.

23 Το φαινόμενο της μετατροπής των μυθολογικών θεμάτων σε μεσαιωνικές ιστορίες εμφανίζεται την ίδια εποχή στη Δύση και ειδικότερα στα βιβλιογραφικά εργαστήρια του Παρισιού. Ωστόσο, τα χειρόγραφα της *Histoire Universelle* που εικονογραφούνται στην Ανατολή δεν ακολουθούν την αντίστοιχη γαλλική εικονογραφική παράδοση, γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε πως ο «σταυροφορικός» μυθολογικός κύκλος δημιουργείται αυτή την εποχή στα scriptoria της Άκρας παράλ-



Εικόνα 8. Η κτήση της Ρώμης, *Histoire Universelle*. Βρετανική Βιβλιοθήκη κωδ. Add 15268, fol. 156 (Άκρα, περ. 1285). Με την άδεια της Βρετανικής Βιβλιοθήκης.



Εικόνα 9. Η κτήση της Ρώμης, *Histoire Universelle*. Βασιλική Βιβλιοθήκη Βρυξελλών, κωδ. 10175, fol. 172r (Άκρα, περ. 1270-80), H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957, πίν. 117b.



Εικόνα 10. Η κτήση της Ρώμης, *Histoire Universelle*. Δημοτική Βιβλιοθήκη Dijon, κωδ. 562, fol. 130v, (Άκρα, περ. 1260-70), H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957, πίν. 117a.

Οι απεικονίσεις των οχυρών πόλεων στις μυθολογικές παραστάσεις των τριών «σταυροφορικών» χειρογράφων μοιράζονται πολλά κοινά στοιχεία με την τειχισμένη Ιερουσαλήμ της Όμορφης Εκκλησιάς. Επάλξεις, ημικυκλικά ανοίγματα που θυμίζουν παράθυρα, λεπτές ζώνες άκανθας και πλέγματα που μοιάζουν με κιγλιδώματα είναι μερικά από αυτά. Ιδιαίτερη εντύπωση, όμως, δημιουργεί η επιμονή στη χρήση του τετράγωνου μοτίβου με τις διαγώνιες γραμμές για την απόδοση της τοιχοποιίας.[24] Ειδικότερα μάλιστα καθώς τονίζεται σε παραστάσεις ανοικοδόμησης πόλεων, όπου απεικονίζονται ολόκληρα οικοδομικά συνεργεία να επιδίδονται με αρκετά ρεαλιστικό τρόπο στο κτίσιμο ενός κτηρίου (Εικ. 8-10).[25]

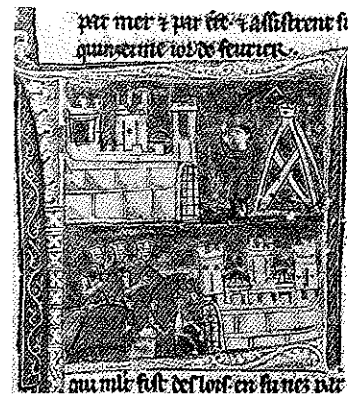
Η εύλογη υπόθεση ότι το μοτίβο αυτό στην εικονογράφηση της *Histoire Universelle* υποδηλώνει την εξωτερική μορφή των σύγχρονων κτηρίων πιθανώς ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Ειδικότερα έχει παρατηρηθεί πως στην περίοδο των λατινικών κρατών εμφανίζεται στην Παλαιστίνη ένας ειδικός τρόπος κατεργασίας των λίθων που δεν σημειώνεται πριν την άφιξη των σταυροφόρων και εξαφανίζεται μετά την αποχώρησή τους. Στην τεχνική αυτή, που θεωρείται σήμα κατατεθέν των «σταυροφορικών» οικοδομημάτων, οι λίθοι λαξεύονταν με ειδικά εργαλεία και τέτοιο τρόπο, ώστε δημιουργούνται παράλληλες διαγώνιες γραμμές εκτεινόμενες από τη μια άκρη του δόμου στην άλλη.[26]

λληλα και ανεξάρτητα από τους αντίστοιχους γαλλικούς, βλ. Buchthal ό.π., σ. 74-5. Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 410-11.

24 Buchthal, ό.π., πίν. 91a, 98c, 105b, 106b, 107c, 108c, 113a, 115b-c, 119a, 129c. Folda, ό.π., συνοδευτικό CD εικ. 163, 170, 267, 268, 274, 277, 339, 348, 349, 355, 368, 369.

25 Πρόκειται για την παράσταση της κτήσης της Ρώμης που απεικονίζεται και στα τρία χειρόγραφα, βλ. Buchthal, ό.π., 117a-c· Folda, *Crusader Art*, ό.π., συνοδευτικό CD, εικ. 168, 276, 357 Ανάλογη είναι και η απεικόνιση του Πύργου της Βαβέλ στη σχετική μικρογραφία, βλ. Buchthal, ό.π., πίν. 84c, Folda, *Crusader Art*, ό.π., συνοδευτικό CD, εικ. 138.

26 Ch. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine during the years 1873-1874*, τόμ. 1, Παρίσι 1896 (ανατύπωση, Ιερουσαλήμ 1971), σ. 38-42. R. Ellenblum,



Εικόνα 11. Η πολιορκία της Τύρου, *Histoire d'Outremer*. Εθνική Βιβλιοθήκη Γαλλίας, κωδ. Français 2628, fol. 114 (Άκρα, περ. 1280). Με την άδεια της Εθν. Βιβλ. Γαλλίας.

Στην άποψη πως το τετράγωνο μοτίβο με τις διαγώνιες γραμμές πιθανώς αντανακλά οικοδομικές πρακτικές της σταυροφορικής περιόδου, συνηγορεί το γεγονός πως χρησιμοποιείται επίσης στα πρωιμότερα εικονογραφημένα χειρόγραφα της *Histoire d'Outremer*, δηλ. της ιστορίας των σταυροφοριών του Γουλιέλμου της Τύρου.[27] Η εκδοχή του κείμενου στα παραπάνω χειρόγραφα περιλαμβάνει τη γαλλική μετάφραση του αρχικού λατινικού συγγράμματος που εξιστορεί τα γεγονότα μέχρι το 1184, όπως επίσης και τη συνέχιση της ιστορίας μέχρι και το 13ο αιώνα.[28] Οι τειχισμένες πόλεις στις μικρογραφίες που το συνοδεύουν, επομένως, δεν είχαν στόχο να υποβάλουν την ατμόσφαιρα ενός μεσαιωνικού σκηνικού, όπως στην περίπτωση της *Histoire Universelle*, αλλά να υποδηλώσουν τον τόπο σχετικά πρόσφατων ιστορικών γεγονότων (Εικ. 11). Για το λόγο αυτό άλλωστε, όπως έχει ήδη παρατηρήσει ο J. Folda, για την απεικόνισή τους επιλέγονται και τονίζονται χαρακτηριστικές και συγκεκριμένες τοπογραφικές λεπτομέρειες των σύγχρονων πόλεων, που θα ήταν αναγνωρίσιμες από το μεσαιωνικό κοινό.[29]

Από τα παραπάνω είναι φανερό πως ο συγκεκριμένος τρόπος απόδοσης της τοιχοποιίας δεν αποτελεί απλώς ένα μορφολογικό χαρακτηριστικό της «σταυροφορικής» τεχνοτροπίας. Η υιοθέτησή του στο οικοδόμημα της Όμορφης Εκκλησιάς, όπως επίσης η γενικότερη ομοιότητα που παρουσιάζει με τις τειχισμένες πόλεις των παραπάνω χειρογράφων, καθιστά πολύ πιθανό πως τα πρότυπά του προέρχονται από ανάλογα έργα.

Το ερώτημα που προκύπτει στη συνέχεια είναι κατά πόσο το επαρχιακό εργαστήριο που εργάστηκε στην Όμορφη Εκκλησιά στα τέλη του 13ου αιώνα είχε την ευκαιρία να έρθει σε επαφή με σχεδόν σύγχρονες καλλιτεχνικές δημιουργίες του λατινικού βασιλείου της Ιερουσαλήμ ή άλλων σταυροφορικών κτήσεων της ανατολικής Μεσογείου.[30]

«Construction Methods in Frankish Rural Settlements», στο: B.Z. Kedar (επιμ.), *The Horns of Hattin*, Λονδίνο – Ιερουσαλήμ 1992, 169-71. A. J. Boas, *Crusader Archeology. The Material Culture of the Latin East*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1999, σ. 219-220, πίν. 8.1.

27 Πρόκειται για το χειρόγραφο Pal. Lat. 1963 της Βιβλιοθήκης του Βατικανού (περ. 1260-68), βλ. Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 347-50, σ. 641-42, υπ. 877, συνοδευτικό CD, εικ. 186, 187, 189, 194, 199, 201, και το χειρόγραφο fr. 2628 της Εθνικής Βιβλιοθήκης του Παρισιού (πριν το 1260), βλ. Buchthal, ό.π., σ. 88-9, πίν. 132g, 133e, 134b· Folda, ό.π., σ. 346-47, σ. 639-40, υπ. 868, συνοδευτικό CD, εικ. 108, 116, 118. Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως το μοτίβο δεν εμφανίζεται στα μεταγενέστερα εικονογραφημένα χειρόγραφα της *Histoire d'Outremer*, τα οποία επηρεάζονται άμεσα από τη σύγχρονη γαλλική γοτθική τεχνοτροπία, βλ. J. Folda, *Crusader Manuscript Illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275-1291*, Princeton, New Jersey 1976· ο ίδιος, ό.π., σ. 412-419,

28 Για το κείμενο, Buchthal, ό.π., σ. 87-88. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί πως το κείμενο πρέπει να εικονογραφείται στην περίοδο 1240-50 στη Γαλλία και μια δεκαετία αργότερα έχουμε τα πρώτα παραδείγματα στην Άκρα, βλ. Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 345.

29 Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 348-9. Γενικότερα για ύπαρξη μιας εικονογραφίας *loca profana* στη σταυροφορική τέχνη, βλ. J. Folda, «Problems in the Iconography of the Art of the Crusaders in the Holy Land: 1098-1291/1917-1997», στο: C. Hourihane (επιμ.), *Image and Belief. Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton 1999, σ. 14-15.

30 Σύμφωνα με τη γενικότερα αποδεκτή άποψη, τα χειρόγραφα αυτά αποδίδονται στην Άκρα, ωστόσο έχει εκφραστεί η υπόθεση πως θα μπορούσαν να είχαν κατα-

Η απάντηση βρίσκεται πιθανώς στα κείμενα που εικονογραφούνται στα «σταυροφορικά» χειρόγραφα. Όπως έχει δείξει ο D. Jacoby, η γαλλική λογοτεχνία, τόσο τα αυλικά μυθιστορήματα που αντανακλούν τις ιπποτικές αξίες και τον τρόπο ζωής, όσο και ιστοριογραφικά έργα που αφηγούνται την εξάπλωση των δυτικών στους Αγίους Τόπους, έπαιξε κομβικό ρόλο στη συγκρότηση της συλλογικής ταυτότητας της ανώτερης τάξης στη λατινοκρατούμενη Ανατολή. Αναφορές σε μέλη της σταυροφορικής κοινότητας που λαμβάνουν μέρος σε εκστρατείες ή σε δυτικούς εποίκους που ταξιδεύουν προς τις νέες κτήσεις έχοντας στις αποσκευές τους ανάλογα λογοτεχνικά βιβλία αντικατοπτρίζουν τη σημασία που είχαν για τους κατόχους τους και επιβεβαιώνουν τη διάδοσή τους.[31]

Ανάμεσα σε αυτά σημαντική θέση κατείχαν βέβαια τα δύο ιστοριογραφικά κείμενα των «σταυροφορικών» χειρογράφων. Ο σημαντικός αριθμός των ιστορημένων αντιτύπων τους που δημιουργούνται στα βιβλιογραφικά εργαστήρια της σταυροφορικής Ανατολής σε διάστημα περίπου μιας πεντηκονταετίας υποδηλώνει καταρχάς πως απευθύνονταν σε ένα ευρύτερο κύκλο της ανώτερης τάξης και κατ' επέκταση μας επιτρέπει να υποθέσουμε τη διάδοση και των αντίστοιχων εικονογραφικών κύκλων.[32]

Τα κείμενα αυτά ήταν επίσης γνωστά στα φραγκικά κράτη της Πελοποννήσου και της νότιας ηπειρωτικής Ελλάδας. Σημαντικότερο, ωστόσο, είναι το γεγονός πως οι πηγές μάς πληροφορούν για μνημειακές ζωγραφικές διακοσμήσεις στο φραγκοκρατούμενο ελλαδικό χώρο που πιθανώς αντλούν τη θεματολογία τους από τα παραπάνω κείμενα. Οι τοιχογραφίες που απεικόνιζαν πώς «οι Φράγκοι κατέκτησαν τη Συρία» που διακοσμούσαν το κάστρο του Νικολά Β΄ Σεντ Ομέρ στη Θήβα (1258-1280) υποδεικνύουν ότι η εικονογράφηση της ιστορίας του Γουλιέλμου της Τύρου ήταν γνωστή στην περιοχή. Ανάλογα, η απεικόνιση «όλης της ιστορίας της καταστροφής της Τροίας» σε ένα μεγάλο χώρο υποδοχής στο αρχιεπισκοπικό μέγαρο των Πατρών, που θα πρέπει να χρονολογηθεί στην περίοδο της φραγκικής διακυβέρνησης, αποκαλύπτει την ύπαρξη ενός θεματικού κύκλου του Τρωικού πολέμου ανάλογου με αυτόν που συμπεριλαμβάνεται στην *Histoire Universelle* των «σταυροφορικών» χειρογράφων.[33]

σκευαστεί και σε άλλα σταυροφορικά κέντρα, όπως π.χ. η Κύπρος, βλ. D. Jacoby, «Society, Culture and the Arts in Crusader Acre», στο: D.H. Weiss, L. Mahoney (επιμ.), *France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades*, Βαλτιμόρη - Λονδίνο 2004, σ. 118-20.

31 D. Jacoby, «La littérature française dans les états latins de la Méditerranée orientale à l'époque des croisades: diffusion et création», *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin: Actes du IXe Congrès international de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes (Padoue - Venise 1982)*, Μόδενα 1984, σ. 617-46· ο ίδιος, «Knightly Values and Class Consciousness in the Crusader States of the Eastern Mediterranean», *Mediterranean Historical Review* 1 (1986) 158-86 [= ανατύπωση στο D. Jacoby, *Studies in the Crusader States and on Venetian Expansion*, Λονδίνο (Variorum Reprints) 1989, αρ. II και I αντίστοιχα].

32 Folda, *Crusader Art*, ό.π., σ. 401-04. Βλ. επίσης Jacoby, «Society, Culture...», ό.π., σ. 114-120.

33 Jacoby, «La littérature française», ό.π., σ. 637-39· ο ίδιος, «Knightly Values», ό.π., σ. 169-74.

Τα παραπάνω μνημειακά έργα έχουν δυστυχώς χαθεί αφήνοντας ένα μεγάλο κενό στις γνώσεις μας για την «επίσημη» τέχνη των Φράγκων στον νότιο ελλαδικό χώρο. Ερωτήματα όπως από πού προέρχονταν οι καλλιτέχνες που τα δημιούργησαν και σε τι είδους πρότυπα βασίστηκαν πιθανώς να παραμείνουν αναπάντητα. Η ύπαρξη, ωστόσο, μνημείων όπως η Όμορφη Εκκλησιά, που, όπως φάνηκε, αντανακλούν την καλλιτεχνική παράδοση της σταυροφορικής εγγύς Ανατολής του 13ου αιώνα, αποτελούν έναν σημαντικό ενδιάμεσο κρίκο σε αυτή την αναζήτηση και αποδεικνύονται έτσι σημαντικά τεκμήρια των σύνθετων πολιτισμικών συνθηκών που διαμορφώνονται στην ανατολική Μεσόγειο αυτή την εποχή.

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Κρήτη:
τόποι, έργα, ιδέες

Χριστίνα Τσιγωνάκη

Ίτανος.
Ιστορία και τοπογραφία μιας παράκτιας θέσης της ανατολικής Κρήτης κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο

Οι αρχαιότητες στην απομονωμένη παραθαλάσσια θέση Ερημούπολη, ανατολικά της μονής Τοπλού και νότια του ακρωτηρίου Σίδερο, το αρχαίο ακρωτήριο Σαμώνιον, ήταν γνωστές στην επιστημονική κοινότητα ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα. Τα αρχαία ερείπια αποτυπώθηκαν το 1853 σε ένα ναυτικό χάρτη του κόλπου της Ερημούπολης ο οποίος συντάχτηκε –με την επίβλεψη του πλοιάρχου Th. A. B. Spratt– από τον E. W. Brooker, αξιωματικό του αγγλικού ναυτικού.[1] Ο Spratt στο έργο του *Travels and Researches in Crete* κάνει εκτεταμένη αναφορά στις αρχαιότητες της Ερημούπολης, υποθέτει όμως λανθασμένα ότι ανήκουν στην πόλη Ετέρα.[2]

Τα ερείπια στην Ερημούπολη ταυτίζονται για πρώτη φορά με την αρχαία πόλη-κράτος της Ιτάνου από τον Fr. Halbherr το 1891.[3] Η ταύτιση έγινε δυνατή χάρη σε μεγάλο αριθμό επιγραφών που βρέθηκαν είτε *in situ*, είτε στη μονή Τοπλού, οι μοναχοί της οποίας προμηθεύονταν για αιώνες οικοδομικό υλικό από τα ερείπια της Ερημούπολης.[4] Η ιστορία της Ιτάνου έχει γραφτεί κυρίως με βάση τα σημαντικά αυτά επιγραφικά κείμενα, τα οποία τεκμηριώνουν την ακμή της πόλης κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο.[5]

---

1 Αντίγραφο του ναυτικού χάρτη του κόλπου της Ερημούπολης υπάρχει στη βιβλιοθήκη της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής της Αθήνας.

2 Thomas A. B. Spratt, *Travels and Researches in Crete*, τ. 1, Λονδίνο 1865, σ. 192-199 και 235-238. Σύμφωνα με τον Ν. Φαράκλα, Ετέρα είναι το φιλολογικά κατασκευασμένο επίθετο της Λατούς, που τη διακρίνει από τη Λατώ προς Καμάρα: Νικόλας Φαράκλας et al., *Οι επικράτειες των αρχαίων πόλεων της Κρήτης*, Ρέθυμνο 1998, σ. 141-142, 190.

3 Frederico Halbherr, *Antiquary* 24 (1891) 203.

4 Frederico Halbherr, Margherita Guarducci, *Inscriptiones Creticae - Opera et Consilio Friderico Halbherr Collectae, III Tituli Cretae orientalis*, Ρώμη 1942, σ. 75-130.

5 Stylianos Spyridakis, *Ptolemaic Itanos and Hellenistic Crete*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1970. Βλ. επίσης David J. Blackman, «Itanos», στο: Richard Stillwell (επιμ.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton University Press, Princeton, 1976, σ. 420-421, και Paula Perlman, «Itanos», στο: Mogens H. Hansen - Thomas H. Nielsen (επιμ.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, σ. 1167-1168.

Σε αντίθεση με τις επιγραφές, οι μαρτυρίες των γραπτών πηγών για την Ίτανο είναι πενιχρές. Η αρχαιότερη μνεία της πόλης απαντά στον Ηρόδοτο στο πλαίσιο του αποικισμού της Λιβύης από τους Θηραίους. Οι απεσταλμένοι τους στην Κρήτη συνάντησαν στην Ίτανο τον Κορώβιο, αλιέα πορφύρας, ο οποίος δέχτηκε να τους οδηγήσει στη Λιβύη.[6] Στη Γεωγραφία του Πτολεμαίου η Ίτανος χαρακτηρίζεται ως *πόλις*, πιθανότατα με την πολιτική έννοια του όρου.[7] Η τελευταία αναφορά της Ιτάνου σε αρχαία γραπτή πηγή απαντά στον Στέφανο Βυζάντιο.[8]

Η τελευταία περίοδος της ιστορίας της Ιτάνου αποκαλύπτεται μόνο μέσα από την αρχαιολογική έρευνα. Χριστιανικές εκκλησίες και τμήματα του οικισμού που χρονολογούνται στην πρωτοβυζαντινή περίοδο μαρτυρούν ότι ο παραθαλάσσιος αυτός οικισμός συνεχίζει να ευημερεί μέχρι τον 7ο αιώνα, οπότε, σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, εγκαταλείπεται.

Οι πρώτες ανασκαφές έγιναν το 1900 από τον γάλλο αρχαιολόγο J. Demargne. Το ιστορικό των ερευνών αυτών συνδέεται άμεσα με τον ανταγωνισμό των δυτικοευρωπαϊκών αρχαιολογικών ινστιτούτων που επεδίωκαν να κατοχυρώσουν δικαιώματα ανασκαφής σε σημαντικές αρχαιολογικές θέσεις της Κρήτης. Ο ανταγωνισμός θα ενταθεί μετά την ανακήρυξη της αυτονομίας της Κρήτης υπό την κηδεμονία των ξένων δυνάμεων το 1898.[9] Το έτος αυτό ο Demargne φτάνει στην Κρήτη ως απεσταλμένος της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής με στόχο τον εντοπισμό αρχαιολογικών θέσεων στις οποίες η Γαλλική Σχολή θα μπορούσε να ξεκινήσει ανασκαφές, κυρίως μέσα στον γαλλικό τομέα, δηλαδή στην ανατολική Κρήτη, όπου από το 1897 είχαν αποβιβαστεί γαλλικά στρατεύματα.[10] Ο A. Evans ήταν ο πρώτος που ενοχλήθηκε από τις κινήσεις του Demargne «να βάλει στο χέρι τις δύο θέσεις που προσπαθούσε να διασφαλίσει για τη Βρετανική Αρχαιολογική Σχολή, τον Γουλά και την Ίτανο», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει σε επιστολή του.[11] Το 1899 η «αγγλογαλλική σύρραξη» αποφεύχθηκε, καθώς οι Γάλλοι πήραν άδεια ανασκαφής για τον Γουλά και την Ίτανο, ενώ απέσυραν ανάλογο αίτημα για την

6 Ηρόδοτος, IV, 151.

7 Karl Nobbe (εκδ.), *Claudii Ptolemaei Geographia*, Lipsiae 1881 (Creta: lib. III, cap. 17), σ. 218-221. Βλ. επίσης τα σχόλια του Δ. Τσουγκαράκη: Dimitris Tsougarakis, *Byzantine Crete. From the 5th Century to the Venetian Conquest*, Αθήνα 1988, σ. 93-96.

8 *Stephan von Byzanz: Ethnika / Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt ex recension Augustii Meinekii*, Graz 1958, σ. 341.

9 Kalliopi Christofi, «Les Français en Crète. De la huitième question de l'Académie à la consession de Zouroképhalo », *BCH* 120 (1996) 357-371. Για τον αγγλογαλλικό ανταγωνισμό βλ. Nicoletta Momigliano, «Frederico Halbherr and Arthur Evans: an archaeological correspondence (1894-1917)», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, XLIV* (2002) 268, 278-281. Επίσης Nadia Coutsinas, «À la conquête de Cnossos. Archéologie et nationalismes en Crète 1878-1900», *Reveu Européene d'Histoire/European Review of History* 13.4 (2006) 512-532.

10 Théophile Homolle, «Exposé des travaux de l'Ecole française en 1898», *BCH* 22 (1898) 559.

11 Επιστολή του A. Evans προς τον C. D. E. Forntum (4.2.1899): Ann Brown, Keith Bennet, *Arthur Evans Travels in Crete, 1894-1899*, B.A.R. International Series 1000, Oxford 2001, σ. 270.

ανασκαφή της Κνωσού.[12] Το ίδιο έτος ο Demargne θα ξεκινήσει ανασκαφές στην ακρόπολη του Γουλά, που αποδείχτηκε ότι επρόκειτο για την πόλη Λατώ, ενώ το επόμενο θα πραγματοποιήσει ανασκαφές και στην Ίτανο. Η κακή κατάσταση της υγείας του δεν θα του επιτρέψει να συνεχίσει τις έρευνές του στην Κρήτη. Θα δημοσιεύσει δύο σύντομα άρθρα για τη Λατώ και ένα για τις επιγραφές της Ιτάνου.[13] Μόνο από μεταγενέστερη αναφορά του Στ. Ξανθουδίδη στο *Αρχαιολογικό Δελτίο* γνωρίζουμε ότι στην Ίτανο αποκαλύφθηκαν από τον Demargne «τρεις βυζαντιακαί εκκλησίαι της πόλεως ταύτης αρχαιόταται, ήτοι δύο βασιλικαί τρίκλιται και μια μικρά κυκλικού σχεδίου (ίσως βαπτιστήριον)».[14] Οι ανασκαφές του Demargne στην Κρήτη θα συνεχιστούν από τον A. J. Reinach, ο οποίος πραγματοποίησε έρευνα στην Ίτανο το 1911. Το μοναδικό σχετικό άρθρο που δημοσίευσε είναι αφιερωμένο στις επιγραφές της πόλης.[15]

Η Ίτανος θα απασχολήσει ξανά τη Γαλλική Σχολή το 1950. Στις ανασκαφές που πραγματοποιήθηκαν το καλοκαίρι εκείνου του έτους υπό τη διεύθυνση των H. Gallet de Santerre, A. Dessenne και J. Deshayes ανακαλύφθηκε το ελληνιστικό νεκροταφείο, καθώς και τμήμα του πρωτοβυζαντινού οικισμού στην «ανατολική ακρόπολη» και στην «κάτω πόλη». Οι ανασκαφείς θα διαπιστώσουν ότι η βυζαντινή φάση κατοίκησης είχε διαταράξει απόλυτα τη στρωματογραφική συνέχεια. Στην ανασκαφή της «κάτω πόλης» ένα επιπρόσθετο εμπόδιο ήταν η υψηλή στάθμη του υδροφόρου ορίζοντα, η οποία δεν επέτρεψε να ερευνηθούν οι παλαιότερες φάσεις του οικισμού.[16]

Ο αποσπασματικός χαρακτήρας των γαλλικών ανασκαφών στην Ίτανο δεν οφείλεται σε έλλειψη μεθοδικότητας, όπως υπονοεί ο Fr. Halbherr όταν προφητικά γράφει στον Evans ότι οι Γάλλοι συνηθίζουν να σκάβουν τομές εδώ και εκεί και μετά σταματούν.[17] Τα αποτελέσματα των ερευνών του J. Demargne στην Κρήτη δεν ικανοποιούσαν τους στόχους που είχαν τεθεί από τη Γαλλική Σχολή, καθώς ούτε η Λατώ, ούτε η Ίτανος αποδείχτηκαν σημαντικές θέσεις. Μετά τον αντίκτυπο των ανακαλύψεων του Evans στην Κνωσό, σημαντική θέση στην Κρήτη θα ήταν μόνο μια μινωική θέση. Η γαλλική αποστολή του 1950 στην Ίτανο έμεινε και αυτή χωρίς συνέχεια, αφού παρά τις εκτεταμένες έρευνες στο χώρο, οι ανασκαφείς δεν κατάφεραν ούτε αυτή τη φορά να εντοπίσουν τον «προελληνικό» πολιτισμό που αναζητούσαν.

12 Στο ίδιο, σ. 296.

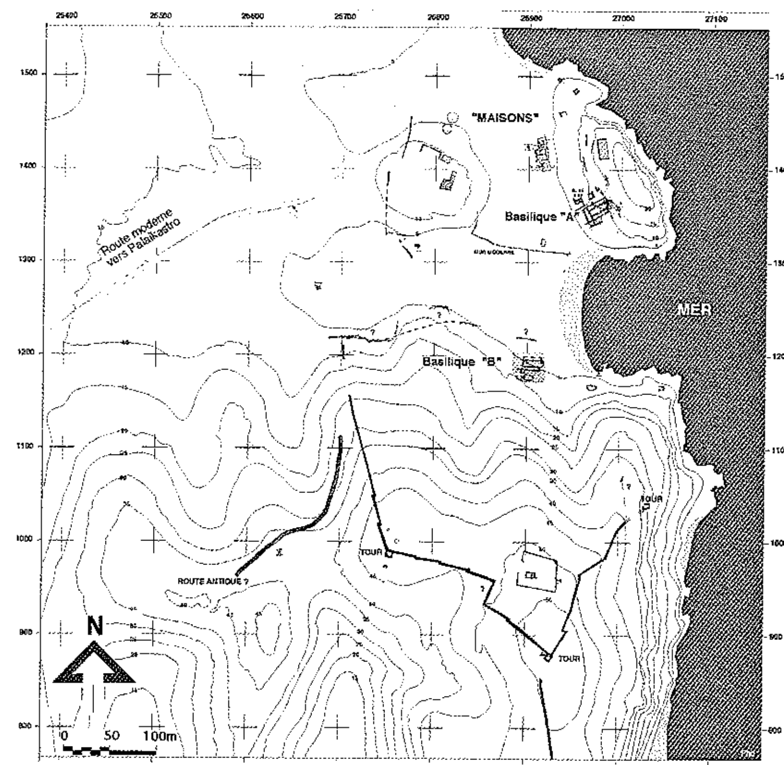
13 Λατώ: Joseph Demargne, «Les ruines de Goulas ou l'ancienne ville de Latô en Crète», *BCH* 25 (1901) 282-307· ο ίδιος, «Fouilles à Latô en Crète 1899-1900 (1)», *BCH* 27 (1903) 206-232. Ίτανος: ο ίδιος, *BCH* 24 (1900) 238-241.

14 Στέφανος Ξανθουδίδης, «Ίτανος», *ΑΔ* (1918), Παράρτημα, σ. 13.

15 Adolphe J. Reinach, «Inscriptions d'Itanos», *REG* 24 (1911) 377-425.

16 Hubert Gallet de Santerre, *BCH* 75 (1951) 190-198· ο ίδιος, «Note sur les recherches archéologiques entreprises par l'Ecole française d'Athènes en 1950 dans la région d'Itanos (Crète orientale)», *RA* XXXVIII (juillet-septembre 1951), 134-146.

17 Υστερόγραφο σε επιστολή που απευθύνει ο Halbherr στον Evans (4.2.1899): Momigliano, ό.π., σ. 280.



Εικόνα 1.
Τοπογραφικό της αρχαίας Ιτάνου.

Από το ιστορικό των ερευνών γίνεται σαφές ότι ο οικισμός της πρωτοβυζαντινής περιόδου και οι ναοί του αποτέλεσαν τυχαία και μη επιθυμητά ευρήματα, και για αυτό ποτέ δεν δημοσιεύτηκαν. Η Ίτανος αναφέρεται μεν στη βιβλιογραφία ως μια από τις πιο σημαντικές θέσεις στην ανατολική Κρήτη, ακριβώς λόγω των σημαντικών αρχιτεκτονικών καταλοίπων, στην πραγματικότητα όμως αυτά είναι ελάχιστα γνωστά. Τα νέα δεδομένα για την πρωτοβυζαντινή Ίτανο που παρουσιάζονται στη συνέχεια προέκυψαν από το ερευνητικό πρόγραμμα για την αρχαία Ίτανο που διεξήγαγε η Γαλλική Αρχαιολογική Σχολή και το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών (Ι.Τ.Ε.) κατά τα έτη 1994-2005. Στόχος του προγράμματος, το οποίο διηύθυναν οι Θ. Καλπαξής, A. Schnapp, V. Didiers και E. Greco, ήταν η δημοσίευση των παλαιών γαλλικών ανασκαφών και η μελέτη της τοπογραφίας της πόλης διαχρονικά. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο κρίθηκαν απαραίτητες συμπληρωματικές έρευνες και ανασκαφές στις πρωτοβυζαντινές κατοικίες και τη βασιλική Α΄, καθώς και επιφανειακή έρευνα στην ευρύτερη περιοχή της Ιτάνου.[18]

Ο πρωτοβυζαντινός οικισμός, κτισμένος γύρω από ένα μικρό κόλπο, εκτείνεται ανάμεσα και πάνω σε δύο χαμηλούς λόφους ανατολικά και δυτικά, οι οποίοι αναφέρονται στη βιβλιογραφία «ανατολική και δυτική ακρόπολη» αντίστοιχα. Στα νότια περιορίζεται από έναν ψηλότερο λόφο, πάνω στον οποίο σώζονται τα σημαντικότερα ίχνη από το τείχος της πόλης, το οποίο ανάγεται πιθανότατα στους ελληνιστικούς χρόνους (Εικ. 1-3).

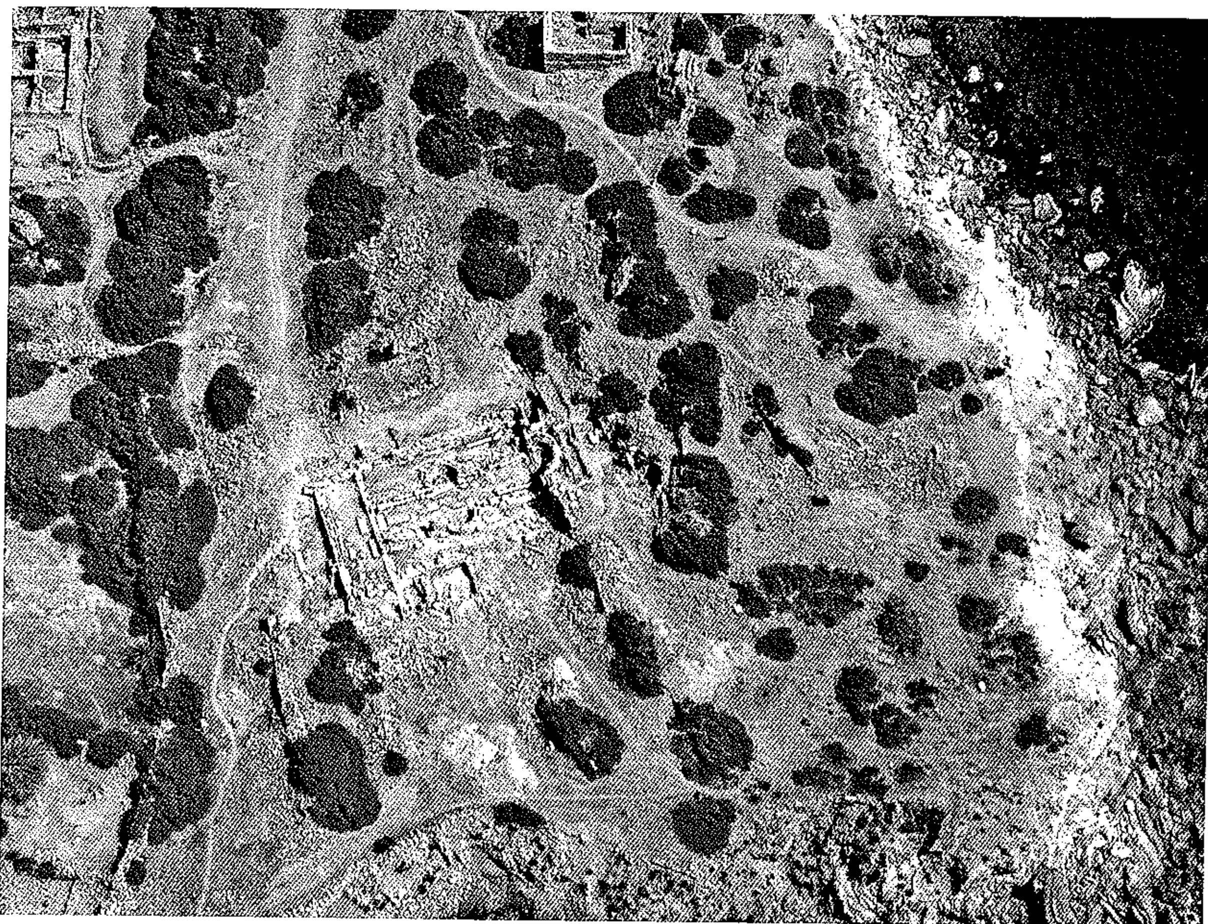
18 Χρονικά των ερευνών δημοσιεύθηκαν στο *BCH* των ετών 1995-2003.



Εικόνα 2. Αεροφωτογραφία του αρχαιολογικού χώρου της Ιτάνου.



Εικόνα 3. Η «ανατολική ακρόπολη» της Ιτάνου.



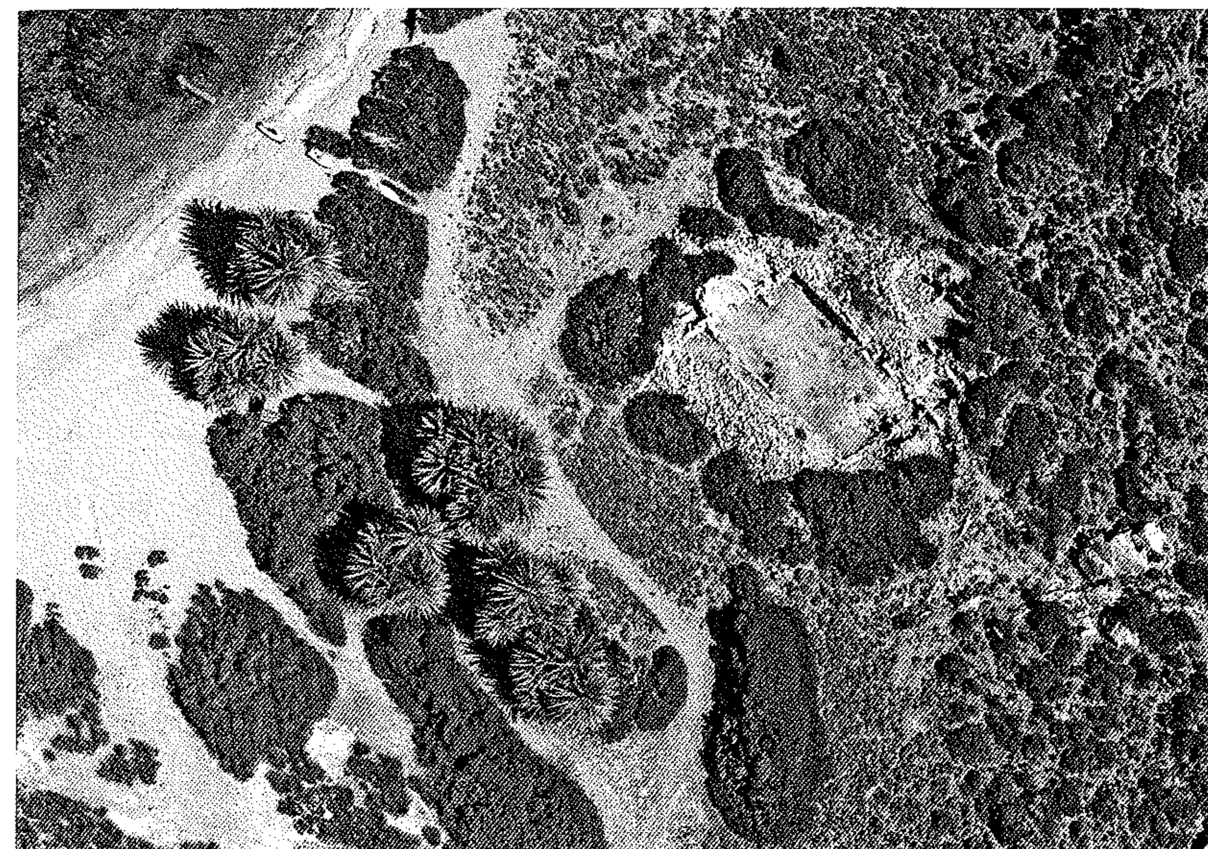
Εικόνα 4. Αεροφωτογραφία της βασιλικής Α΄ της Ιτάνου.

Η βασιλική Α΄,[19] κτισμένη στους δυτικούς πρόποδες της «ανατολικής ακρόπολης» (Εικ. 4), η βασιλική Β΄,[20] λίγο νοτιότερα στους πρόποδες του απέναντι λόφου (Εικ. 5), και ένα κτήριο μάλλον περίκεντρο στην κάτοψη[21] ανατολικά της βασιλικής Β΄ είναι τα τρία εκκλησιαστικά κτήρια που ανακάλυψε ο J. Demargne. Το τμήμα του οικισμού που ανασκάφτηκε το 1950 βρίσκεται ανάμεσα στις δύο «ακροπόλεις», βορειοδυτικά της βασιλικής Α΄ (Εικ. 6). Πρόκειται για κατοικίες που οργανώνονται στις δύο πλευρές ενός στενού δρόμου με κατεύθυνση Β-Ν και στον οποίο καταλήγουν μικρότεροι δρόμοι που ορίζουν τα οικοδομικά τετράγωνα.[22]

19 Κατόψεις της βασιλικής Α΄ έχουν δημοσιευτεί στα εξής έργα: Ian F. Sanders, *Roman Crete, An Archaeological Survey and Gazetteer of Late Hellenistic, Roman and Early Byzantine Crete*, Warminsters 1982, σ. 89-90. Klaus Gallas, Klaus Wessel, Manolis Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, Μόναχο, 1983, σ. 471-472. Spiridione Alessandro Curuni – Lucilla Donati, *Creta bizantina. Rilievi e note critiche su ventisei edifici de culto in relazione all'opera di Giuseppe Gerola*, Ρώμη, 1987, σ. 122-126.

20 Sanders, ό.π., σ. 90, εικ. 22. Ο Ι. Βαραλής διατύπωσε πρόσφατα την υπόθεση ότι η βασιλική Β΄ μπορεί να ήταν ο επισκοπικός ναός της πόλης, ωστόσο η Ίτανος δεν υπήρξε ποτέ έδρα επισκοπής: Ιωάννης Βαραλής, «Παρατηρήσεις στην παλαιοχριστιανική ναοδομία της Κρήτης», *Creta Romana e protobizantina. Atti del Congresso Internazionale (Iraklion, 23-30 settembre 2000)*, vol. III/1, Padova 2004, σ. 827.

21 Η μόνη τεκμηρίωση για αυτό το τελευταίο κτήριο είναι μια περίεργη κάτοψη που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό Μύσων: *Μύσων* 6 (1937) 48, εικ. 18. Λανθασμένα αναφέρεται στον Sanders ως Βασιλική Γ΄.



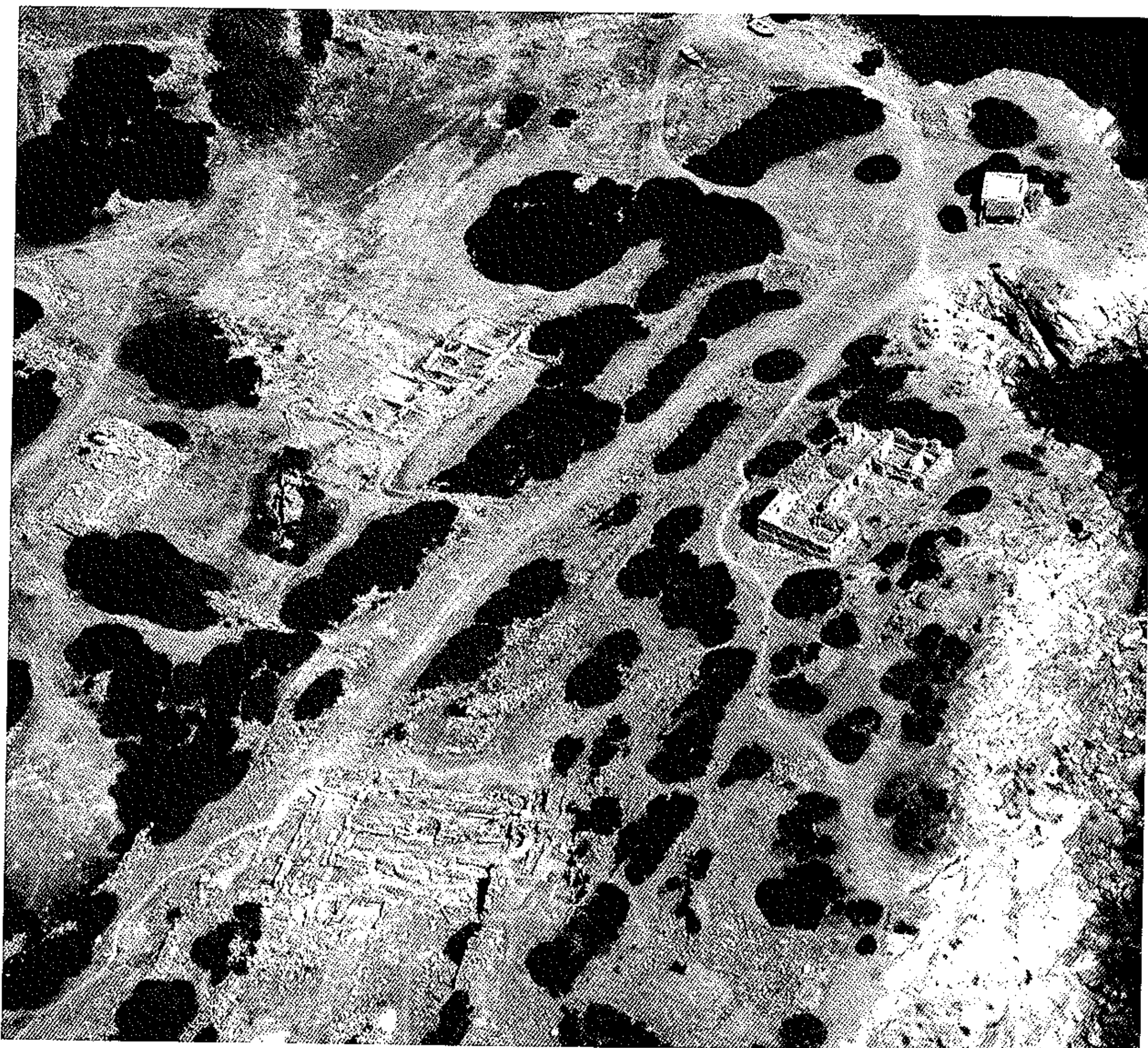
Εικόνα 5. Αεροφωτογραφία της βασιλικής Β΄ της Ιτάνου.

Οι πρόσφατες συμπληρωματικές ανασκαφές στον οικισμό έδειξαν ότι αυτός γνώρισε πέντε κύριες οικοδομικές φάσεις κατοίκησης, οι οποίες χρονολογούνται από τα γεωμετρικά χρόνια έως και τον 7ο μεταχριστιανικό αιώνα. Μια σημαντική τομή στη διάρθρωση του δομημένου χώρου χρονολογείται σύμφωνα με τους ανασκαφείς μετά τον 3ο αιώνα. Η φάση αυτή διαδέχεται ένα στρώμα εγκατάλειψης στο οποίο βρέθηκε ένα νόμισμα του Γορδιανού Γ΄ (240 μ.Χ.). Στην τελευταία φάση του οικισμού ανήκουν δύο κατοικίες που χρονολογούνται από τον 5ο έως και τον 7ο αιώνα.[23] Η κεραμική από τα πρωτοβυζαντινά αυτά σπίτια, σύμφωνα με μια προκαταρκτική δημοσίευσή της, πιστοποιεί τις σχέσεις της Ιτάνου με άλλες περιοχές της Κρήτης, του Αιγαίου, της ανατολικής Μεσογείου και της Βορείου Αφρικής μέχρι και τον 7ο αιώνα. Το μεγαλύτερο μέρος της εισηγμένης επιτραπέζιας κεραμικής ανήκει στην κατηγορία LRC (Phocean Red Slip Ware) και χρονολογείται τον 6ο και 7ο αιώνα.[24]

22 Hubert Gallet de Santerre, *BCH* 75 (1951) 193-195, εικ. 111.

23 *BCH* 120 (1996), σ. 943-944. *BCH* 121 (1997) 811-814. *BCH* 122 (1998) 586-591. *BCH* 123 (1999) 519-524.

24 Μαρία Ξανθοπούλου, «Παλαιοχριστιανική κεραμική της Αρχαίας Ιτάνου», *Creta Romana e protobizantina. Atti del Congresso Internazionale (Iraklion, 23-30 settembre 2000)*, τόμ. III/1, Padova 2004, σ. 1013-1027.

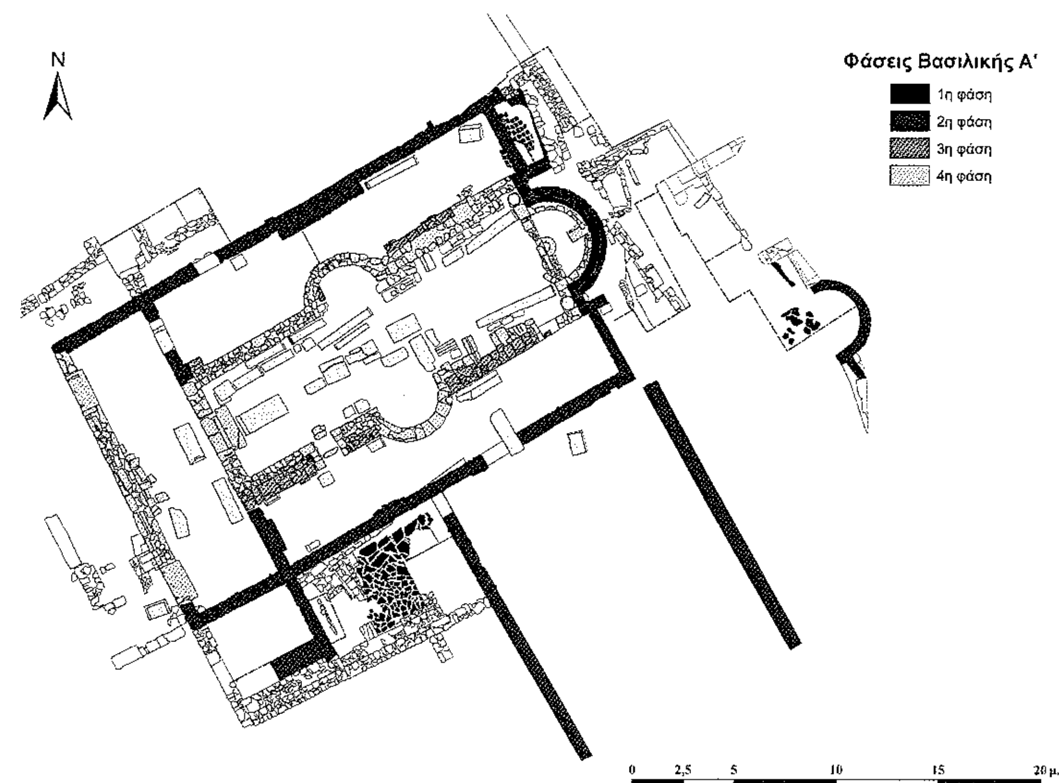


Εικόνα 6. Αεροφωτογραφία των πρωτοβυζαντινών σπιτιών και της βασιλικής Α΄.

Η βασιλική Α΄ καταλαμβάνει περίοπτη θέση στον οικισμό. Το γεγονός αυτό, καθώς και το ότι αποτέλεσε το χώρο ανεύρεσης των περισσοτέρων επιγραφών είχαν οδηγήσει στην υπόθεση ότι η εκκλησία ήταν πιθανότατα κτισμένη πάνω από τον αρχαίο ναό της Αθηνάς Πολιάδος. Η υπόθεση αυτή δεν επιβεβαιώθηκε από τις ανασκαφές του J. Demargne, που έφτασαν μέχρι τον φυσικό βράχο. Ωστόσο, οι πρόσφατες έρευνες έδειξαν ότι η βασιλική Α΄ κτίστηκε σε χώρο στον οποίο προϋπήρχαν κτήρια, από τα οποία άλλα ενσωματώθηκαν στη βασιλική και άλλα καταστράφηκαν κατά την ανέγερσή της. Ως εκ τούτου, η κάτοψη της βασιλικής καθορίστηκε εν μέρει από τις προγενέστερες κατασκευές (Εικ. 7).[25]

Η βασιλική αποτελούσε μέρος ενός ευρύτερου εκκλησιαστικού συμπλέγματος. Οι τοίχοι που σχετίζονται με το συγκρότημα αυτό είναι εύ-

25 Σχετικά με τις πρόσφατες έρευνες στη βασιλική Α΄ βλ.: *BCH* 119 (1995) 720-728. *BCH* 120 (1996) 941-942. *BCH* 121 (1997) 811. *BCH* 122 (1998) 586. *BCH* 123 (1999) 517-519.



Εικόνα 7. Κάτοψη της βασιλικής Α΄.

κολα διακριτοί, καθώς είναι οι μοναδικοί στο λόφο για την κατασκευή των οποίων έγινε χρήση κονιάματος ως συνδετικού υλικού. Για την κατασκευή της βασιλικής χρησιμοποιήθηκαν κυβόλιθοι αμμούδας και γκρίζου ασβεστόλιθου τους οποίους οι τεχνίτες προμηθεύτηκαν αποκλειστικά από αρχαιότερα οικοδομήματα.

Στο μνημείο αναγνωρίζονται τέσσερις κατασκευαστικές ή επισκευαστικές φάσεις. Με βάση τη μαρτυρία των κεραμικών ευρημάτων και των νομισμάτων, οι διαφορετικές φάσεις της βασιλικής χρονολογούνται ανάμεσα στον 5ο και τα μέσα του 7ου αιώνα. Αρχικά τρίκλιτη ξυλόστεγη βασιλική με νάρθηκα στα δυτικά, η βασιλική επεκτάθηκε στα νοτιοανατολικά κατά τη δεύτερη φάση, η οποία χρονολογείται μάλλον στον 6ο αιώνα. Στην τρίτη οικοδομική φάση ανήκουν οι δύο τοίχοι που ορίζουν σήμερα το μεσαίο κλίτος, καθώς και οι ανώτεροι δόμοι του δυτικού εξωτερικού τοίχου του νάρθηκα. Στην τελευταία φάση ανοίχτηκαν αψίδες στο μέσο των δύο τοίχων του μεσαίου κλίτους και οι τοίχοι ενισχύθηκαν.

Οι δύο τελευταίες οικοδομικές φάσεις χαρακτηρίζονται από τον αμελή τρόπο κατασκευής των τοίχων και την ενσωμάτωση σ' αυτούς πολλών αρχιτεκτονικών μελών. Πρόκειται κυρίως για επιθήματα και θραύσματα κιόνων, μέλη των κιονοστοιχιών οι οποίες χώριζαν τα κλίτη κατά τις δύο πρώτες φάσεις και οι οποίες καταργήθηκαν και αντικαταστάθηκαν από τοίχους στις δύο επόμενες.

Πίσω ακριβώς από τον ημικυκλικό τοίχο της αψίδας του ιερού βρέθηκε μια ταφική κατασκευή. Η ταφή, δεδομένης της θέσης της και ενός είδους περιβόλου που την περιέκλειε, χαρακτηρίζεται προνομιακή. Νοτιοανατολικά της αψίδας σώζεται τμήμα ενός κτίσματος το οποίο κατέλη-

γε στα ανατολικά σε αψίδα και το οποίο υποθέτουμε ότι είναι σύγχρονο με τη δεύτερη φάση της βασιλικής.

Νότια του κτηρίου η ανασκαφή έφερε στο φως τμήματα ενός πλακόστρωτου, το οποίο ανήκει πιθανότατα στο αίθριο της βασιλικής. Ένα νόμισμα του Ηρακλείου που χρονολογείται στα 613-614 και το οποίο βρέθηκε στο στρώμα εγκατάλειψης που κάλυπτε το πλακόστρωτο προσφέρει έναν *terminus post quem* για την εγκατάλειψη της εκκλησίας.

Βόρεια η βασιλική γειτόνευε με κατοικίες που αποτελούσαν μέρος του οικισμού που ανασκάφτηκε το 1950. Τα τμήματα των σπιτιών που ερευνήθηκαν χρονολογούνται μάλλον μετά το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα. Στενό μονοπάτι ανάμεσα στα σπίτια αυτά και στο βόρειο εξωτερικό τοίχο της βασιλικής οδηγούσε στο νάρθηκά της.

Η πρόσβαση στην εκκλησία ήταν δυνατή και από τα νότια. Η θύρα μάλιστα που ανοίγεται στο νότιο τοίχο της και η οποία επιτρέπει την επικοινωνία του αιθρίου με το νότιο κλίτος φαίνεται ότι ήταν η πιο σημαντική του κτηρίου. Πιστοί που έρχονταν να προσκυνήσουν έχουν χαράξει τα ονόματά τους στα περίθυρα της εισόδου αυτής.[26] Η δρόμος που κατέληγε στο αίθριο της βασιλικής πιθανότατα ξεκινούσε από την παραλία στα νότια.

Ο κολπίσκος νότια της βασιλικής Α΄ αξιολογείται από σύγχρονους οδηγούς πλοήγησης ως το ασφαλέστερο αγκυροβόλιο της περιοχής.[27] Η ανάλυση των αεροφωτογραφιών είχε οδηγήσει στην υπόθεση ότι το λιμάνι της πόλης θα έπρεπε να αναζητηθεί ακριβώς σ' αυτόν τον κολπίσκο, και στο χώρο ανάμεσα στις δύο «ακροπόλεις». Στο χώρο αυτό σχηματίζεται ορθογώνια λεκάνη η οποία καλύπτεται από αλλουβιακές αποθέσεις (εικ. 8). Οι γεωφυσικές έρευνες που πραγματοποιήθηκαν από το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών και το Πολυτεχνείο Κρήτης απέδειξαν ότι το βάθος της λεκάνης, που έφτανε τα 12 μ., επέτρεπε πράγματι την κατασκευή ενός λιμένα.[28] Το λιμάνι αυτό ενταγμένο στο οικιστικό σύνολο θα ήταν μικρών διαστάσεων, όπως τα περισσότερα βυζαντινά λιμάνια σε σχέση με αυτά της ρωμαϊκής περιόδου.[29] Όσο για τις δύο βασιλικές βόρεια και νότια του κόλπου, εκτός από βασικά σημεία αναφοράς του δομημένου χώρου μέσα στον οικισμό, μπορούμε να τις φανταστούμε και ως δύο ορόσημα στην ακτή για τα πλοία που προσέγγιζαν το λιμάνι.

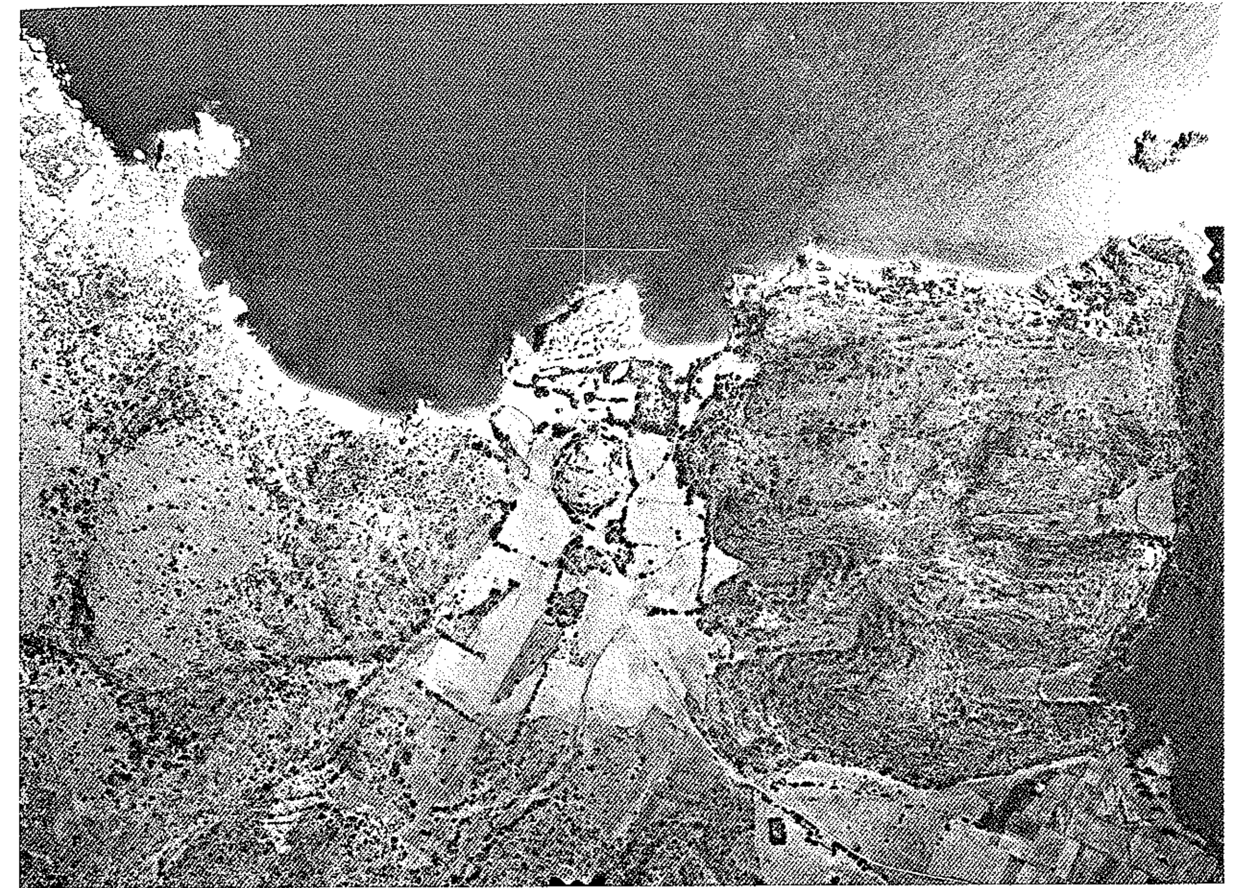
Τα πλεονεκτήματα μιας παραθαλάσσιας πόλης περιγράφονται με

26 Guarducci, ό.π., IV, 45, σ. 129-130.

27 H. M. Denham, *The Aegean. A Sea-guide to its Coasts and Islands*, Λονδίνο 1975³, σ. 192.

28 Antonis Vafidis et al., «Maping the ancient port at the archaeological site of Itanos (Greece) using shallow seismic methods», *Archaeological Prospection* 10, issue 3, (2003) 163-173. Βλ. επίσης : *BCH* 119 (1995) 728-730. *BCH* 120 (1996) 947-979. *BCH* 121 (1997) 818-819. *BCH* 122(1998) 599-601, εικ. 17. *BCH* 123 (1999) 524.

29 Cécile Morrisson, Jean-Pierre Sodini, «The Sixth-Century Economy», στο: Angeliki E. Laiou (επιμ.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Dumbarton Oaks Studies 39, Washington, D.C. 2002, σ. 207-209. Sean A. Kingsley, «"Decline" in the ports of Palestine in late antiquity», στο: Luke Lavan (επιμ.), *Recent research in late-antique urbanism*, Portsmouth, Rhode Island 2001, σ. 69-87.



Εικόνα 8. Αεροφωτογραφία της ευρύτερης περιοχής της Ιτάνου.

απλούς οικονομικούς όρους σε μια ομιλία του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού. Οι παραθαλάσσιες πόλεις, σύμφωνα με τον Ναζιανζηνό, μπορούν να αντέξουν την έλλειψη τροφίμων, αφού μπορούν να διαθέσουν τα δικά τους προϊόντα και να λάβουν ενισχύσεις από τη θάλασσα. Στην ενδοχώρα το πλεόνασμα είναι μη επικερδές και η έλλειψη αθεράπευτη, καθώς δεν υπάρχουν τα μέσα να διατεθεί το πλεόνασμα ή να εισαχθούν αυτά που δεν υπάρχουν.[30] Τα οικονομικά πλεονεκτήματα που προσφέρει η γειτνίαση του οικισμού με τη θάλασσα μεγιστοποιούνται σε καθεστώς ελεύθερου εμπορίου το οποίο διεξάγεται μέσα σε ειρηνικές συνθήκες. Ωστόσο ειδικοί γεωγραφικοί παράγοντες και γεωλογικές μεταβολές διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη και ευημερία των παραθαλάσσιων πόλεων. Η Ίτανος της πρωτοβυζαντινής περίοδου ανήκει σε μια ειδική κατηγορία παράκτιων οικισμών αποκλειστικά στραμμένων στη θάλασσα και συγχρόνως απομονωμένων από την ενδοχώρα με ορεινούς όγκους. Οι οικισμοί αυτοί είναι συνήθως κτισμένοι κοντά σε μια παραθαλάσσια κοιλάδα, όπου εκβάλλει ένας ποταμός ή χείμαρρος. Από την άποψη της

30 S. Gregorii Theologi, *Oratio* XLIII, ΛΔ΄ (*P. G.*, 36, σ. 542-543): «Αἱ μὲν γὰρ παραλίαι τὰς τοιαύτας ἐνδείας οὐ χαλεπῶς ἀναφέρουσι, δίδουσαι τὰ παρ' ἑαυτῶν, καὶ τὰ παρὰ τῆς θαλάσσης δεχόμεναι· τοῖς δ' ἠπειρώταις ἡμῖν, καὶ τὸ περιττεῦον ἀνόνητον καὶ τὸ ἐνδέον ἀνεπινόητον, οὐκ ἔχουσιν ὅπως, ἢ διαθώμεθά τι τῶν ὄντων, ἢ τῶν οὐκ ὄντων εἰσκομισόμεθα».

μορφολογίας του τοπίου η Ίτανος μπορεί να συγκριθεί με οικισμούς της νότιας Κρήτης, και κυρίως του δυτικού της τμήματος, όπως για παράδειγμα η Σούγια, η Λισσός, η Αγία Ρουμέλη, το Λουτρό, η Είνατος, η Άρβη. Ο εντοπισμός των παραπάνω οικισμών, οι οποίοι δεν έχουν αποτελέσει ώς σήμερα αντικείμενο συστηματικής μελέτης, οφείλεται κυρίως στην ύπαρξη βασιλικών.

Εκτός Κρήτης παράκτιοι οικισμοί που ακολουθούν το ίδιο οικιστικό μοντέλο απαντούν στην Κύπρο και στην Κιλικία, όπως για παράδειγμα ο οικισμός του Αγίου Γεωργίου στην Πέγεια στο ακρωτήριο Δρέπανο της Κύπρου, και η Κώρυκος στην Τραχεία Κιλικία. Η οικονομική ευημερία του οικισμού του Αγίου Γεωργίου της Πέγειας, την οποία υποδηλώνουν τα εισηγμένα μαρμάρινα αρχιτεκτονικά μέλη των βασιλικών του οικισμού, οδήγησε τον Χ. Μπακιρτζή στην υπόθεση ότι ο οικισμός ήταν ένα από τα λιμάνια-σταθμούς του αννωνικού στόλου.[31] Ωστόσο, οι επιτύμβιες επιγραφές από την Κώρυκο, στις οποίες αναγράφεται και το επάγγελμα του νεκρού, αποτυπώνουν την πραγματική εικόνα της οικονομικής ζωής ενός παράκτιου οικισμού, του οποίου η ευμάρεια δεν χρειάζεται να αναζητηθεί σε κάποια ιδιαίτερη λειτουργία.[32] Οι 456 επιγραφές της Κωρύκου, που χρονολογούνται στον 5ο και 6ο αιώνα, προσφέρουν από αυτή την άποψη μια αξιόπιστη και πολύτιμη μαρτυρία. Οι δημόσιοι και εκκλησιαστικοί λειτουργοί, καθώς και οι απασχολούμενοι με επαγγέλματα της θάλασσας, συνιστούν δύο πολυάριθμες κατηγορίες του πληθυσμού. Επαγγέλματα που σχετίζονται με εμπορικές δραστηριότητες δεν ανιχνεύονται στις επιγραφές (με εξαίρεση τους εισαγωγείς οίνου), ενώ αντίθετα καταγράφεται πληθώρα βιοτεχνικών εργαστηρίων που φανερώνουν τη δυναμικότητα της τοπικής οικονομίας. Αναμφίβολα, οι περισσότερες από τις πρώτες ύλες τις οποίες επεξεργάζονταν τα εργαστήρια αυτά έφταναν από τη θάλασσα. Σημαντικό τμήμα του πληθυσμού απασχολούνταν τέλος με την αποθήκευση, προετοιμασία και πώληση ειδών διατροφής.

Η Ίτανος παρουσιάζει δύο πλεονεκτήματα σε σχέση με πολλούς από τους παράκτιους οικισμούς της νότιας Κρήτης που προαναφέρθηκαν. Οι πεδινές καλλιεργήσιμες εκτάσεις στην ενδοχώρα της Ιτάνου είναι αρκετά εκτεταμένες ώστε να εξασφαλίζεται η αυτάρκεια του οικισμού. Εξάλλου, η Ιτάνος κατείχε μια προνομιακή γεωγραφική θέση στο βορειοανατολικό άκρο της Κρήτης. Από το σημείο αυτό περνούσαν σημαντικοί ναυτικοί δρόμοι μεγάλων αποστάσεων σε μια εποχή που οι άνεμοι και τα θαλάσσια ρεύματα καθόριζαν ακόμα σε μεγάλο βαθμό τη ναυσιπλοΐα. Η προνομιακή θέση της Ιτάνου γίνεται φανερή από τις αναφορές του Στράβωνα, ο οποίος περιγράφει το ακρωτήριο Σαμώνιο ως «*ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον νεῦον καὶ τὰς Ῥοδίων νήσους*», εννοώντας τους δύο βασικούς ναυτικούς δρόμους

31 Χαράλαμπος Μπακιρτζής, «Αποτελέσματα Ανασκαφών στον Άγιο Γεώργιο Πέγειας (Ακρωτήριον Δρέπανον), 1991-1995», *Πρακτικά του Τρίτου Διεθνούς Κυπρολογικού Συνεδρίου (Λευκωσία, 16-20 Απριλίου 1996)*, τόμ. Β΄, Μεσαιωνικό Τμήμα, Λευκωσία 2001, σ. 155-170.

32 Frank R. Trombley, «Korykos in Cilicia Trachis: The Economy of a small Coastal City in Late Antiquity (Saec. V-VI) – A Précis», *The Ancient History Bulletin* 1 (1987) 16-23.

που περνούσαν από εκεί, δηλαδή αυτόν από την Κάσο, Κάρπαθο και Ρόδο από τη μια μεριά και αυτόν για την Αίγυπτο από την άλλη. Ο πλους από το Σαμώνιο προς την Αίγυπτο σύμφωνα με τον Στράβωνα διαρκούσε τρεις ή τέσσερις ημέρες και νύκτες, αναφορά που δηλώνει ότι ένας απευθείας ναυτικός δρόμος ένωνε το βορειανατολικό άκρο της Κρήτης με την Αίγυπτο. Ο δρόμος αυτός ήταν σε χρήση κυρίως το καλοκαίρι, όταν φυσούν τα μελτέμια με κατεύθυνση από βορρά προς νότο. Όσο για την επιστροφή, μια εναλλακτική διαδρομή περιγράφεται στον βίο του αγίου Ιλαρίωνα που έγραψε ο άγιος Ιερώνυμος το 390: από την Αλεξάνδρεια στο Paraetonium, θέση στα όρια της Αιγύπτου με την Κυρηναϊκή, και από εκεί στο ακρωτήριο Σαμώνιο.[33]

Παρά την αδιαμφισβήτητα σημαντική θέση της Ιτάνου στη βορειανατολική Κρήτη, αυτή δεν αναφέρεται σε χάρτες ή γεωγραφικά έργα, αλλά ούτε και σε πηγές που σχετίζονται με την κρατική ή την εκκλησιαστική διοίκηση. Στην *Tabula Peutingeriana*, ένα χάρτη που χρονολογείται ανάμεσα στο 335 και το 366 και στον οποίο σημειώνονται οι κυριότερες χερσαίες οδοί της αυτοκρατορίας, η Ίτανος είναι απούσα. Στην ανατολική Κρήτη το οδικό δίκτυο φτάνει βόρεια μέχρι την Χερσόνησο και νότια μέχρι την Ιεράπετρα.[34] Η ανυπαρξία σημαντικού χερσαίου δρόμου σε καμία περίπτωση δεν δηλώνει έλλειψη επικοινωνίας με την υπόλοιπη Κρήτη, αφού για τους παράκτιους οικισμούς οι σημαντικοί δρόμοι είναι αυτοί της θάλασσας.

Ακριβώς για τον παραπάνω λόγο προκαλεί προβληματισμό η μη αναφορά της Ιτάνου στον *Σταδιασμό της Μεγάλης Θαλάσσης*. Ο *Σταδιασμός*, ο περίπλους δηλαδή των ακτών της Μεσογείου που σημειώνει τις αποστάσεις μεταξύ διαφόρων σημείων της ακτής σε στάδια, πιθανολογείται ότι συντάχτηκε στον 3ο ή 4ο αιώνα, αν και οι πληροφορίες που παρέχει αντλούνται από πηγές διαφορετικών εποχών.[35] Όπως σημειώνει ο Δ. Τσουγκαράκης, αν μια πόλη έπρεπε οπωσδήποτε να αναφέρεται στον *Σταδιασμό*, αλλά παραλείπεται, αυτή είναι η Ίτανος.[36] Ο περίπλους της Κρήτης στον *Σταδιασμό* ξεκινά ακριβώς από το βορειοανατολικό άκρο της, το ακρωτήριο Σαμώνιο, το οποίο περιγράφεται ως εξής: «ἀκρωτήριον ἐστὶ τῆς Κρήτης ἀνέχον πρὸς βορρἀν· ἐπιπολὺ ἐστὶ δὲ ἱερὸν Ἀθηνᾶς· ἔχει ὕφορμον καὶ ὕδωρ· τὰ δὲ ἄλλα ἠφανισμένα».[37] Η τελευταία αυτή φράση υποδηλώνει πιθανότατα ένα έντονο τοπικό σεισμικό φαινόμενο, το οποίο δεν μπορεί να μην είχε καταστροφικές επιπτώσεις και στη γειτονική Ίτα-

33 Pascal Arnaud, *Les routes de la navigation antique*, Παρίσι 2005, σ. 212-214.

34 Konrad Miller, *Itineraria Romana*, Στουτγκάρδη 1916, σ. 608-610, εικ. 197. Oswald A. W. Dilke, «Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empire» στο: John Brian Harley, David Woodward (επιμ.), *The History of Cartography, Volume One. Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, The University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο 1987, σ. 238-242.

35 Oswald A. W. Dilke, ό.π., σ. 237. Βλ. επίσης Jehan Desanges, «La documentation africaine du ΣΤΑΔΙΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΗΣ ΘΑΛΑΣΣΗΣ: un problème de datation», *Greaco-Arabica* IX-X (2004) 105-120.

36 Tsougarakis, ό.π., σ. 99, 106.

37 Karl Müller, *Geographi Graeci Minores*, τόμ. 1, Παρίσι 1855, σ. 505, § 318.

νο. Με έναν ισχυρό σεισμό πρέπει να συνδέεται η σημαντική καταβύθιση της ακτής που πρώτος είχε παρατηρήσει ο Spratt στο Σαμώνιο. Σύγχρονες έρευνες που έχουν διεξαχτεί στην ανατολική Κρήτη αναφέρουν ότι καταβυθισμένα ερείπια στην Ερημούπολη υποδεικνύουν άνοδο της στάθμης της θάλασσας κατά περίπου 2,20 μ.[38] Η μαρτυρία του *Σταδιασμού* δεν αρκεί από μόνη της για να χρονολογήσουμε με ακρίβεια αυτό το φαινόμενο. Αν ωστόσο δεχτούμε την υπόθεση ότι η καταβύθιση της ακτής έλαβε χώρα κάποια στιγμή μέσα στον 3ο ή 4ο αιώνα, θα πρέπει επίσης να υποθέσουμε ότι η μεταβολή της ακτογραμμής είχε καταλυτικές επιπτώσεις στη λειτουργία του λιμανιού της Ιτάνου και την οικονομική ζωή του οικισμού τη δεδομένη περίοδο.

Μια εκτεταμένη φυσική καταστροφή μπορεί να επιφέρει τη διοικητική υποβάθμιση μιας πόλης. Ίσως έτσι να εξηγείται γιατί η Ίτανος, η οποία απολάμβανε το *status* της ανεξάρτητης πόλης κατά τα ρωμαϊκά χρόνια, δεν αναφέρεται στον *Συνέκδημο* του Ιεροκλή. Ο *Συνέκδημος*, ένα εγχειρίδιο που απευθυνόταν σε κρατικούς λειτουργούς και το οποίο σε ό,τι αφορά την Κρήτη αναφέρει μόνο τις *πόλεις*, συντάχτηκε πριν το 535, αλλά σίγουρα οι πηγές του ανάγονται στην εποχή του Θεοδοσίου Β΄.[39] Η Ίτανος δεν αναφέρεται σε κανένα από τα Εκκλησιαστικά Τακτικά, ούτε στα Πρακτικά των Οικουμενικών Συνόδων, άρα δεν υπήρξε ποτέ έδρα επισκοπής, γεγονός αναμενόμενο, εφόσον κατά κύριο λόγο η εκκλησιαστική οργάνωση ακολουθεί τη διοικητική οργάνωση. Ωστόσο, ακόμα και αν η Ίτανος δεν ήταν στα πρωτοβυζαντινά χρόνια η ισχυρή πόλη-λιμάνι που φανταζόμαστε ότι υπήρξε στα ελληνιστικά και ρωμαϊκά χρόνια, τα αρχαιολογικά ευρήματα αποδεικνύουν ότι ο οικισμός επιβιώνει και ενταγμένος στο δίκτυο των θαλάσσιων επικοινωνιών συνεχίζει να ευημερεί κατά τον 5ο και έως τον 7ο αιώνα.

Από την ανασκαφή τόσο της βασιλικής όσο και των κατοικιών δεν προέκυψαν ίχνη βίαιης καταστροφής. Αντιθέτως, από τα ευρήματα προκύπτει μια εικόνα εγκατάλειψης του χώρου, η οποία πιθανότατα χρονολογείται μετά τα μέσα του 7ου αιώνα. Η εγκατάλειψη παράκτιων οικισμών εμφανίζεται ως ένα γενικευμένο φαινόμενο στην ανατολική Μεσόγειο κατά τον 7ο αιώνα. Ως βασικότερη αιτία του φαινομένου στη βιβλιογραφία αναφέρονται οι αραβικές επιδρομές.[40] Μετά την οριστική

38 Thomas A. B. Spratt, ό.π., σ. 189-190. Paolo Antonio Pirazzoli, «Sea-Level Changes and Crustal Movements in the Hellenic Arc (Greece). The Contribution of Archaeological and Historical Data», στο: Holly Alane Raab (επιμ.), *Archaeology and Coastal Changes. Proceedings of the First International Symposium «Cities in the Sea-Past and Present», Haifa Israel, September 22-29 1986*, BAR International Series 404, Oxford 1988, σ. 174. Βλ. επίσης John R. Leonard, «Harbor Terminology in Roman Periploi», στο: Stuart Swiny, Robert L. Hohlfelder, Helena Wylde Swiny (επιμ.), *Res Maritimae. Cyprus and the Eastern Mediterranean from Prehistory to Late Antiquity. Proceedings of the Second International Symposium «Cities on the Sea», Nicosia, Cyprus, October 18-22*, 1994, Atlanda, Georgia 1997, σ. 187-188.

39 Sanders, ό.π., σ. 12. Tsougarakis, ό.π., σ. 104-107.

40 Frank R. Trombley, «Mediterranean Sea Culture Between Byzantium and Islam c. 600-850 A. D.», *Οι Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος-9ος αι.)*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 9, Αθήνα, 2001, σ. 155-169.

κατάληψη της Αλεξάνδρειας το 642 και τη ναυπήγηση του αραβικού στόλου, οι αραβικές επιδρομές στα νησιά του Αιγαίου πυκνώνουν. Η Κως και η Ρόδος δέχονται επίθεση κατά πάσα πιθανότατα το 653/54. Ο Μιχαήλ ο Σύρος αναφέρει την ίδια χρονιά επιδρομή και κατά της Κρήτης. Η δεύτερη αραβική επιδρομή κατά της Ρόδου το 672-73 είχε ως αποτέλεσμα την εγκατάσταση Αράβων στο νησί για μια επταετία περίπου. Ο Θεοφάνης, αναφερόμενος σε ναυτικές επιχειρήσεις των Αράβων στο Αιγαίο κατά το έτος 674, γράφει ότι οι Άραβες ξεχειμωνιάζουν στην Κρήτη.[41]

Η Ίτανος πιθανότατα εγκαταλείφθηκε λόγω της απειλής των αραβικών επιδρομών. Η γεωγραφική της θέση, που της χάρισε ευημερία σε καιρούς ειρήνης, την καθιστά εξαιρετικά ευάλωτη απέναντι στις επιδρομές των Αράβων. Την ίδια εποχή θα εγκαταλειφτούν οι περισσότεροι από τους νότιους παράκτιους οικισμούς της Κρήτης. Πέρα από την άμεση αραβική απειλή, η σταδιακή κατάρρευση που παρατηρείται στο δίκτυο των πόλεων της αυτοκρατορίας και συνακόλουθα στο δίκτυο των επικοινωνιών και του εμπορίου, μπορεί να θεωρηθεί από μόνη της ικανός λόγος για να οδηγηθούν σε μαρασμό παράκτιοι οικισμοί αποκλειστικά στραμμένοι προς τη θάλασσα.[42] Ο σεισμικός παροξυσμός του 7ου αιώνα πρέπει επίσης να είχε καταλυτικές επιπτώσεις στη λειτουργία των λιμανιών της αυτοκρατορίας, η συντήρηση των οποίων προϋποθέτει ανάλογη υποδομή με αυτή που απαιτεί η συντήρηση των δημοσίων έργων και κτηρίων που συνθέτουν τη μνημειακή όψη των πόλεων. Όταν το λιμάνι της Ιτάνου σταμάτησε να λειτουργεί, ο οικισμός έπαψε να υπάρχει.

Η Ίτανος δεν θα κατοικηθεί ποτέ ξανά. Το τοπωνύμιο Ερημούπολη, που απαντά τουλάχιστον από το 1583, χαρακτηρίζει με απόλυτο τρόπο την περιοχή.[43] Η επιφανειακή έρευνα στην ευρύτερη περιοχή της Ιτάνου επιβεβαιώνει την εικόνα της εγκατάλειψης, καθώς κανένα κεραμικό εύρημα ή αρχιτεκτονικό κατάλοιπο της μεσοβυζαντινής περιόδου δεν έχει εντοπιστεί.[44] Χαρακτηριστική είναι η απουσία ακόμα και των μονόχωρων ναϋδρίων που συνήθως κτίζονται πάνω στα ερείπια των βασιλικών σε μεταγενέστερες περιόδους, ένα φαινόμενο που απαντά συχνά στην υπόλοιπη Κρήτη. Οι γνωστοί ναοί στην ευρύτερη περιοχή ανάγονται στα

41 Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Η βυζαντινή Ρόδος και οι Μουσουλμάνοι. Προβλήματα σχετικά με τις αραβικές και τις τουρκικές επιδρομές κατά του νησιού από τα μέσα του 7ου έως τις αρχές του 14ου αιώνα*, Αθήνα, 1995[2], σ. 13-19.

42 S. J. B. Barnish, «The transformation of classical cities and the Pirenne debate», *JRA* 2 (1989), 385-400. John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh century. The transformation of a culture*, Cambridge 1990, σ. 92-124. Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1993, σ. 152-175. Helen Saradi, *The Byzantine City in the Sixth Century: Literary Images and Historical Reality*, Αθήνα 2006. Για το εμπόριο κατά τους σκοτεινούς αιώνες βλ. Μαρία Γερολυμάτου, «Εμπορική δραστηριότητα κατά τους σκοτεινούς αιώνες», *Οι Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος-9ος αι.)*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 9, Αθήνα 2001, σ. 347-364.

43 Νικόλαος Ι. Παπαδάκης, *Η Αρχαία Ανατολική Κρήτη*, Χανιά 1938, σ. 25, υποσ. 12.

44 *BCH* 124 (2000) 556-557. *BCH* 125 (2001) 637-644. *BCH* 126 (2002) 578-581. Για τα αποτελέσματα της επιφανειακής έρευνας βλ. επίσης: http://webefa.eta.gr/prospection-itanos/.

χρόνια της ενετοκρατίας, όπως ο μονόχωρος ναός του Αγίου Ισιδώρου στο ακρωτήριο Σαμώνιο και το καθολικό της Μονής Τοπλού.[45]

Η Ίτανος, ένας οικισμός που αγνοήθηκε από την αρχαιολογική έρευνα επειδή δεν στάθηκε δυνατό να εντοπιστούν μινωικές αρχαιότητες, αποδεικνύεται μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα θέση της πρωτοβυζαντινής περιόδου. Η συστηματική αρχαιολογική έρευνα των τελευταίων ετών στην Ερημούπολη επιτρέπει την κατανόηση των ιδιαίτερων συνθηκών κάτω από τις οποίες παράκτιοι οικισμοί της Κρήτης μπαίνουν στην τελευταία φάση της οικονομικής τους ακμής κατά τον 5ο αιώνα, για να εγκαταλειφθούν οριστικά μετά τα μέσα του 7ου αιώνα.*

45 Νίκος Παπαδάκης, «Παρατηρήσεις στην κρητική τοπογραφία του βιβλίου του Chr. Buondelmonti: Descriptio insule Crete», *ΔΧΑΕ*, περ. Δ΄, ΙΒ΄ (1984) 505-506, εικ. 1. Νίκος Ψιλάκης, *Μοναστήρια και ερημητήρια της Κρήτης*, τόμ. Β΄, Ηράκλειο 1993, σ. 467, 469-471.

* Το άρθρο αυτό γράφτηκε στο πλαίσιο του έργου Πυθαγόρας Ι (ΕΠΕΑΕΚ ΙΙ) που συγχρηματοδοτείται κατά 25% από εθνικούς πόρους και κατά 75% από το Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο. Τίτλος υποέργου: «Ψηφιακή διαχείριση ανασκαφικών δεδομένων: πιλοτικό πρόγραμμα – η Βασιλική Α΄ της Ιτάνου».

Χαράλαμπος Γάσπαρης

Ένα Καστροχωριό στη Μεσαιωνική Κρήτη: Βιτσιλιά, 1387

Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της κρητικής υπαίθρου, τουλάχιστον από το 13ο αι. και εξής, είναι η ύπαρξη πυκνού δικτύου μικρομεσαίων χωριών σε ολόκληρο το νησί, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων διατηρούνται μέχρι τις μέρες μας.[1] Όπως διακρίνεται ακόμη και σήμερα, τα χωριά αυτά ήταν πυκνοδομημένα, με τα σπίτια το ένα κολλημένο στο άλλο για λόγους ασφάλειας. Οι μεμονωμένες αγροικίες είτε φεουδαρχών είτε ακόμη περισσότερο απλών αγροτών ήταν μάλλον σπάνιες, τουλάχιστον μέχρι και το 15ο αιώνα. Αντίθετα, δεν λείπουν τα «μετόχια» και τα «μιτάτα» ή «μιτατοκαθίσματα», εξαιτίας της μεγάλης ανάπτυξης της κτηνοτροφίας στις ορεινές και ημιορεινές ζώνες της Κρήτης. Οι χώροι αυτοί, που βρίσκονταν πάντοτε σε εξάρτηση από κάποιο χωριό, ήταν οργανωμένοι από κτηνοτρόφους τόσο για τη διαμονή τους όσο και για την παραγωγή, την επεξεργασία και ίσως την αποθήκευση των προϊόντων τους. Η μορφή τους μας διαφεύγει, αν και δεν θα πρέπει να απείχε από αυτή που σωζόταν μέχρι πρόσφατα και η οποία ανάγεται σε εποχές ακόμη παλαιότερες της βενετικής κυριαρχίας. Κάποια από τα «μετόχια» ή τα «μιτάτα» εξελίχθηκαν σταδιακά σε μικρά χωριά.[2]

Την επικοινωνία μεταξύ των χωριών, αλλά και αυτών με τις πόλεις, στήριζε δίκτυο «δημόσιων» και αγροτικών δρόμων, καθώς και μονοπατιών.[3] Διάσπαρτες στην ύπαιθρο, κοντά στα χωριά, ή μακριά από αυτά σε κατάλληλες φυσικές θέσεις βρίσκονταν διάφορες αγροτικές κατασκευές,

1 Για τα χωριά της Κρήτης κατά τη διάρκεια της βενετικής κυριαρχίας βλ. Δ. Τσουγκαράκης, «Παρατηρήσεις στο χαρακτήρα των οικισμών της βυζαντινής Κρήτης», *Πεπραγμένα Στ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2, Χανιά 1991, σ. 591-619· Χ. Γάσπαρης, *Φυσικό και αγροτικό τοπίο στη μεσαιωνική Κρήτη. 13ος-14ος αι.*, Αθήνα 1994, σ. 37-47· ο ίδιος, «Από τη βυζαντινή στη βενετική τούρμα. Κρήτη, 13ος-14ος αι.», *Σύμμεικτα* 14 (2001) 167-228.

2 Για τα «μετόχια» και τα «μιτάτα» κατά τη διάρκεια του 13ου και 14ου αι. βλ. Χ. Γάσπαρης, *Η γη και οι αγρότες στη μεσαιωνική Κρήτη. 13ος-14ος αι.*, Αθήνα 1997, σ. 43, 57, 120· ο ίδιος, *Φυσικό και αγροτικό τοπίο*, ό.π., σ. 40.

3 Σχετικά με τους δρόμους στη μεσαιωνική Κρήτη βλ. Χ. Γάσπαρης, «Επαρχιακοί και αγροτικοί δρόμοι στον ύστερο Μεσαίωνα (13ος-14ος αι.): η περίπτωση της Μακεδονίας και της Κρήτης», *Θησαυρίσματα* 25 (1995) 49-60.

όπως υδρόμυλοι και ανεμόμυλοι, πατητήρια, αλώνια, κρήνες, δεξαμενές και πηγάδια. Την εικόνα της δομημένης υπαίθρου συμπλήρωναν τα μεγάλα κάστρα, έδρες των καστελανιών, τα οποία είχαν σκοπό την αμυντική θωράκιση ολόκληρου του νησιού, αλλά και την τήρηση της τάξης στην ευρύτερη περιοχή τους από τον καστελάνο και τη φρουρά που υπήρχε μόνιμα εκεί. Την άμυνα του νησιού, τέλος, συμπλήρωναν μεμονωμένοι πύργοι σε καίρια σημεία στο εσωτερικό και τις ακτές της Κρήτης.

Ο βαθμός αμυντικής θωράκισης κάθε περιοχής ή χωριού ήταν αποτέλεσμα των κινδύνων που διέτρεχε ανά πάσα στιγμή ή που είχε αντιμετωπίσει σε παλαιότερες εποχές. Έτσι, χωριά κοντά στη θάλασσα διέτρεχαν τον κίνδυνο πειρατικών ή άλλων εχθρικών επιδρομών, ενώ όλα τα χωριά διέτρεχαν κινδύνους κατά τη διάρκεια εσωτερικών αναταραχών ή και επιδρομών από συμμορίες φυγόδικων και παρανόμων. Στην Κρήτη κατά τη διάρκεια της βενετικής κυριαρχίας οι κάθε είδους κίνδυνοι για τα χωριά δεν έλειπαν. Οι περιοχές της ανατολικής Κρήτης, για παράδειγμα, πλήττονταν κυρίως από το 14ο αι. και εξής από επιδρομές πειρατών με ορμητήριο τα παράλια της Μικράς Ασίας,[4] ενώ σχεδόν ολόκληρη η κρητική ύπαιθρος επλήγη κατά τη διάρκεια των συνεχών επαναστάσεων του 13ου αι., αλλά και εκείνων κατά τους επόμενους αιώνες σε μικρότερο βαθμό. Επιπλέον, οι τουρκικές επιθέσεις από το 15ο αι. και εξής καθιστούσαν εξαιρετικά ευάλωτες πολλές περιοχές, κυρίως των βόρειων παραλίων. Υπό το πρίσμα αυτό η αμυντική θωράκιση κάποιων τουλάχιστον χωριών που βρίσκονταν μακριά από τα κάστρα, στα οποία έδρευε φρουρά στρατιωτών, δεν μοιάζει υπερβολική.

Η ασφάλεια ωστόσο των κατοίκων της υπαίθρου από κάθε είδους εχθρική επιβουλή δεν εξασφαλιζόταν μόνο από τα μεγάλα κάστρα, στα οποία μπορούσαν να καταφύγουν ή να ζητήσουν στρατιωτική βοήθεια, αλλά σε πολλές περιπτώσεις και από τα ίδια τα χωριά τους. Η αμυντική κάλυψη των χωριών αυτών στηριζόταν τόσο στη θέση τους όσο και στην ενίσχυσή τους με τη δημιουργία είτε μετώπου από κατάλληλα κτισμένες κατοικίες εν είδει τείχους είτε από ένα πραγματικό τείχος. Το τείχος μπορεί να ήταν περιμετρικό ή να κάλυπτε το πιο ευάλωτο μόνο σημείο της φυσικής θέσης. Η αμυντική αυτή ενίσχυση προσέδιδε στα χωριά αυτά χαρακτηριστικά μικρού κάστρου.[5] Τέτοια καστροχωριά (*castrum casale*) μαρτυρούνται ήδη από το δεύτερο μισό του 13ου αι., αν και δεν γνωρίζουμε ποια ακριβώς μορφή είχαν, αν διέθεταν δηλαδή τείχος ή η πυκνή δόμησή τους το αντικαθιστούσε. Από τις πρωιμότερες αναφορές τέτοιων καστροχωριών είναι εκείνη για το κάστρο (*castellum*) του Ιωάννη Fradello

4 Βλ. για παράδειγμα τα μέτρα προστασίας που λαμβάνονταν για τις περιοχές της ανατολικής Κρήτης, Γάσπαρης, *Η γη και οι αγρότες*, ό.π., σ. 115.

5 Για τα καστροχωριά της βενετικής Κρήτης βλ. G. Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, τόμ. 1/1, Βενετία 1905, σ. 262-263. Παρατηρήσεις για το χαρακτήρα των οικισμών της Κρήτης και των κατοικιών των βενετών ευγενών κατά τη διάρκεια της βενετικής κυριαρχίας με βάση τα σωζόμενα σήμερα στοιχεία βλ. Όλγα Γκράτζιου, «Spolia της βενετικής ευγένειας από την περιοχή του Ρεθύμνου», στο: Χρύσα Μαλτέζου – Ασπασία Παπαδάκη (επιμ.), *Της Βενετιάς το Ρέθυμνο, Πρακτικά Συμποσίου, Ρέθυμνο 1-2 Νοεμβρίου 2002*, Βενετία 2003, σ. 435-446.

το 1269 και το 1271.[6] Αν και φέρει το όνομα του ιδιοκτήτη, δεν πρόκειται για μεμονωμένο κτίσμα-κατοικία του φεουδάρχη, αλλά μάλλον για μικρό οικισμό στον οποίο κατοικούσαν και αγρότες. Ανάλογη αναφορά γίνεται το 1271 και στο κάστρο Colona, που ανήκε στον Cataldum Avolnare. Στην περίπτωση αυτή έχουμε τον πιο σαφή χαρακτηρισμό *castrum casale*.[7] Εντυπωσιακός είναι ο αριθμός των χωριών που χαρακτηρίζονται ως κάστρα στο πρωτόκολλο του νοτάριου Χάνδακα Pietro Pizolo (1300, 1304-1305). Πρόκειται για 18 χωριά στην περιοχή του σημερινού νομού Ηρακλείου.[8] Το παράδειγμα δεν επαναλαμβάνεται, σε τέτοιον τουλάχιστον βαθμό, σε άλλο νοτάριο της εποχής. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι τα χωριά αυτά τα συναντούμε τόσο στον ίδιο νοτάριο όσο και σε άλλους με τον απλό χαρακτηρισμό casale. Το γιατί ο συγκεκριμένος νοτάριος ή οι πελάτες του, κάτοικοι ή ιδιοκτήτες των χωριών αυτών, χρησιμοποίησαν τόσο πολύ τον όρο *κάστρο* δεν είναι δυνατό να το διαπιστώσουμε. Βέβαιο είναι πάντως ότι δεν μπορεί να ήταν τυχαίος και ότι τα χωριά αυτά θα ανταποκρίνονταν πράγματι στα χαρακτηριστικά που εκείνοι προσέδιδαν στον όρο *κάστρο*. Επρόκειτο δηλαδή για οικισμούς που είχαν δυνατότητες, για διάφορους λόγους, αμυντικής θωράκισης των κατοίκων τους. Είναι αδύνατο ωστόσο

6 G.L. Fr. Tafel – G.M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, τόμ. 3, Βιέννη 1857 (ανατύπωση Άμστερνταμ 1964), σ. 103· *Pietro Scardon. Imbreviature (1271). Documenti della colonia veneziana di Creta*, έκδ. A. Lombardo, Τορίνο 1942, αρ. 80.

7 *Pietro Scardon. Imbreviature (1271)*, ό.π., αρ. 146, 235, 310. Από άλλη πηγή πληροφορούμαστε ότι το 1255-57 κάποιος Cataldus Avonario, ίσως ο ίδιος του 1271, κατείχε πύργο στο χωριό Pliti στην περιοχή της σημερινής επαρχίας Μονοφατσίου (Χ. Γάσπαρης, *Catastici Feudorum Crete. Catasticum sexterii Dorsoduri*, τόμ. Β΄, Αθήνα 2004, αρ. 1186, 1188).

8 Πρόκειται για τα χωριά Αγία Παρασκευή (Paraschi), Αϊτάνια (Antania), Κελλιά (Kylie), Βαρβάροι (Varvari), Γούρνες (Gorne), Μαθιά (Amitha) και Ελαία (Helea) στη σημερινή επαρχία Πεδιάδας· Σταυράκια (Stavrachi), Άγιος Μύρων (Agio Miro) και Πετροκέφαλο (Petrochiefalo) στη σημερινή επαρχία Μαλεβιζίου· Παλιανή (Pala), Καρκαδιώτισσα (Carchadiotissa), Άγιος Σύλλας (Agio Sila) στη σημερινή επαρχία Τεμένους, και Ατσιπάδες (Azupadhe) στη σημερινή επαρχία Μονοφατσίου. Αναφέρονται επίσης τα αταύτιστα χωριά Cacia, Anadgiola, Macrena και Scalari ή Sanctus Iohannes delo Scalari. Βλ. όλα τα παραπάνω καστροχωριά σε διάφορα συμβόλαια στο: *Pietro Pizolo. Notaio in Candia*, έκδ. S. Carbone, τόμ. 1, *1300*, Βενετία 1978· τόμ. 2, *1304-1305*, Βενετία 1985. Σε άλλη πηγή καταγράφεται επίσης ως κάστρο και το χωριό Σίλαμος (Silamo) Τεμένους (Ζ. Τσιρπανλής, *«Κατάστιχο εκκλησιών και μοναστηριών του Κοινού» (1248-1548)*, Ιωάννινα 1985, αρ. 229vii). Οι αναφορές σε καστροχωριά δεν λείπουν και σε μεταγενέστερες εποχές. Ενδεικτικά επισημαίνουμε συμβόλαια του 1546, στα οποία αναφέρονται τα «καστέλια» της Βουλισμένης και της Φουρνής στη σημερινή επαρχία Μιραμπέλου [*Πέτρος Πατσιδιώτης νοτάριος Καινούργιου Χωριού των Καρών. Κατάστιχο (1546-1554)*, έκδ. Κ. Μ. Ηλιάκης – Δάφνη Χρονάκη, Νεάπολη 2002, αρ. 13, 14, 19, 68, 173]. Για το χωριό μάλιστα της Βουλισμένης αναφέρονται τα «οσπίτια οπου ευρίσκουνται εις το Ξόπορτο του ειρημένου Καστελιού» (στο ίδιο, αρ. 13 στ. 5-6). Ίσως να επρόκειτο για τειχισμένο χωριό την εποχή εκείνη ή παλαιότερα, οπότε και παρέμεινε το Ξόπορτο ως απλό τοπωνύμιο. Απομένει να διαπιστωθεί από την αρχαιολογική έρευνα αν σε όλα τα παραπάνω χωριά που υπάρχουν σήμερα διασώζονται κατάλοιπα ή ενδείξεις για τα μεσαιωνικά χαρακτηριστικά τους.

να διαπιστωθεί αν επρόκειτο για καστροχωριά με τείχος ή με πυκνή σειρά σπιτιών περιμετρικά ή σε συγκεκριμένα μέτωπα. Σε ένα ωστόσο από αυτά τα καστροχωριά, συγκεκριμένα στο Πετροκέφαλο (Μαλεβιζίου), το 1300, ο ιδιοκτήτης του παραχώρησε «εις το διηνεκές» σε έναν κάτοικο του ίδιου χωριού ένα αμπέλι στην περιφέρεια του γειτονικού χωριού Πενταμόδι και μαζί μια κατοικία ερειπωμένη για ανακατασκευή, η οποία βρισκόταν στο «εσωτερικό βούργο του κάστρου» Πετροκέφαλου (in burgo interiori dicti castri).[9] Αν και η έκφραση δεν είναι ξεκάθαρη, αφού ο βούργος βρισκόταν κατά κανόνα έξω από τα τείχη, μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε ότι ίσως επρόκειτο για χωριό με τείχος.

Δεν θα πρέπει να παραλείψει κανείς ταυτόχρονα και τις ισχυρές αμυντικά κατοικίες των φεουδαρχών, οι οποίες βρίσκονταν σε πολλά χωριά. Οι κατοικίες-πύργοι (*turris/torre*) αυτού του τύπου αποτελούσαν την κύρια ή την εποχική κατοικία των φεουδαρχών κάθε περιοχής και θωράκιζαν κατά κύριο λόγο το φεουδάρχη και εν μέρει τους κατοίκους της περιοχής. Είναι χαρακτηριστική από την άποψη αυτή η αίτηση του Βαλδουίνου Lambardo, το 1285, προς το δούκα Κρήτης να του δοθεί άδεια να πουλήσει τμήμα γης από το φέουδό του στο χωριό Σκλαβοχώρι, με σκοπό να κτίσει έναν πύργο, ο οποίος θα πρόσφερε τόσο στον ίδιο όσο και στους γείτονες την απαραίτητη ασφάλεια.[10] Η επανάσταση που είχε ξεσπάσει είχε δημιουργήσει συνθήκες ανασφάλειας στην περιοχή,[11] με αποτέλεσμα να μην μπορεί, όπως υποστήριζε, να κατοικεί κοντά στο φέουδό του και να φροντίζει τη γη του. Η πώληση της γης θα του εξασφάλιζε τα απαραίτητα χρήματα για την ανέγερση του πύργου. Το επιχείρημα ήταν ισχυρό και ο δούκας Κρήτης Πέτρος Iustiniano και οι σύμβουλοί του ενέκριναν το αίτημά του, παραχωρώντας του προθεσμία ενός χρόνου για την ολοκλήρωση του πύργου. Δεν διακρίνεται καθαρά σε ποιο σημείο θα κτιζόταν ο πύργος αυτός, μέσα δηλαδή στον οικισμό του χωριού ή έξω από αυτόν. Η έκφραση «να κτίσει πύργο στη γη του φέουδού του» θα μπορούσε να εννοεί και εκτός οικισμού, ως ένα αυτόνομο κτίσμα που θα έλεγχε την ευρύτερη περιοχή. Με ανάλογο σκεπτικό, την ασφάλεια δηλαδή και την εκμετάλλευση της περιοχής (*pro utilitate et securitate illius loci*), το 1311 ο Μαρίνος Cavallario, ο Εμμανουήλ Γιαλλινάς και ο Ανδρέας Περιπτεράς με την άδεια των αρχών παραχώρησαν στο Μαρίνο Quirino ορεινή περιοχή στη Μεσαρά, με σκοπό να κτίσει πύργο και να δημιουργήσει βούργο, στο οποίο θα κατοικούσαν 20 οικογένειες που θα καλλιεργούσαν τη γη.[12]

9 *Pietro Pizolo*, τόμ. 1, ό.π., αρ. 637.

10 «...Balduinus Lambardo nobis significavit quod propter presentem gueram miliciam suam secure non poterat habitare, sed si habet pecuniam, unde posset turrim unam hedifficare in terra dicte milicie, tunc ibi securus habitaret et de milicia maiorem utilitatem consequeretur et non solum ei sed eciam convicinis eius predicta turris securitatem prestaret...» (Γάσπαρης, *Catastici Feudorum Crete*, ό.π., αρ. 147).

11 Εννοεί την επανάσταση του Αλέξιου Καλλέργη, η οποία είχε ξεσπάσει το 1282 και συνεχιζόταν.

12 *Archivio di Stato di Venezia* (= *ASV*), *Duca di Candia*, b. 19, q. II, (19r) 265 Πρβλ. Γάσπαρης, *Η γη και οι αγρότες*, ό.π., σ. 167· ο ίδιος, *Φυσικό και αγροτικό τοπίο*, ό.π., σ. 39.

Στην περίπτωση αυτή πρόκειται για την οργάνωση χωριού σε ακατοίκητη περιοχή με σκοπό την καλύτερη εκμετάλλευση της γης. Ο νέος οικισμός θα αναπτυσσόταν με πυρήνα τον πύργο, ο οποίος θα αποτελούσε αμυντικό καταφύγιο των κατοίκων.

Και στις δύο παραπάνω περιπτώσεις ο πύργος συνδυάζεται με την ασφάλεια της περιοχής και των κατοίκων της, συνήθως όμως αποτελούσε απλώς την κατοικία των ιδιοκτητών. Στο κτηριακό συγκρότημα του πύργου, εφόσον θεωρήσουμε ότι ήταν αυτόνομο και όχι ενταγμένο στον οικισμό κάποιου χωριού, κατοικούσαν και αγρότες που συνδέονταν προσωπικά ή μέσω της γης με τον ιδιοκτήτη του πύργου και φεουδάρχη.[13] Ωστόσο δεν αποκλείεται με τον όρο «πύργος», στις λίγες περιπτώσεις που τον έχουμε συναντήσει, να υπονοείται ορισμένες φορές κάποιο καστροχωριό.

Ο οικισμένος χώρος της κρητικής υπαίθρου στη διάρκεια της βενετικής κυριαρχίας έχει ελάχιστα μελετηθεί όσον αφορά τα χαρακτηριστικά της οργάνωσής του. Οι μέχρι τώρα μελέτες έχουν επικεντρωθεί στην εξέταση συγκεκριμένων και μεμονωμένων μνημείων της εποχής (εκκλησίες, μονές, κατοικίες, μύλοι και άλλες αγροτικές κατασκευές) και όχι ολόκληρων χωριών.[14] Αυτό δεν οφείλεται στην έλλειψη ενδιαφέροντος, αλλά στη δυσκολία μελέτης όσων μνημείων ή και τμημάτων χωριών έχουν απομείνει, στα οποία οι καταστροφές αλλά και οι αναπόφευκτες αλλοιώσεις στο πέρασμα των αιώνων δεν αφήνουν να διαφανούν τα παλαιότερα χαρακτηριστικά τους. Την έλλειψη αρχαιολογικών δεδομένων έρχονται ορισμένες φορές να καλύψουν οι μαρτυρίες των αρχειακών ή και άλλων γραπτών πηγών. Έτσι, ένα έγγραφο του 14ου αι. μας βοηθά να αναδείξουμε τα κυριότερα χαρακτηριστικά ενός καστροχωριού στην περιοχή της σημερινής επαρχίας Μονοφατσίου του νομού Ηρακλείου.

Στις 12 Μαρτίου του 1388 καταχωρίστηκε στο Κατάστιχο των φέουδων, ύστερα από σχετική έγκριση του δούκα Κρήτης Δονάτου Mauro, η κατανομή της περιουσίας του ποτέ Ιωάννη Dandulo μεταξύ των γιων και κληρονόμων του, Νικόλαου και Φραγκίσκου.[15] Σύμφωνα με την καταχώριση αυτή, ο Φραγκίσκος θα έπαιρνε το μισό χωριό Βιτσιλιά, τη μισή γη του χωριού Χαλασού προς τα νότια και όλη τη γη στην περιοχή Προ-

13 Το 1269 στον πύργο του Νικόλαου Cornario (*turris Nicolai Cornarii*) διέμεναν υποχρεωτικά ύστερα από απόφαση των αρχών της Κρήτης επτά φουδάρχες (G.L. Fr. Tafel – G.M. Thomas, *Urkunden*, ό.π., σ. 103). Δεν αναφέρεται αν ο πύργος αυτός βρισκόταν μέσα ή κοντά σε κάποιο χωριό. Το 1279 ο Νικήτας Ραπάνης, κάτοικος, όπως δηλώνει, στον πύργο Spinate (*turris de Spinate*), προπώλησε 100 μίστατα κρασί από τα αμπέλια που καλλιεργούσε στην ίδια περιοχή (*Leonardo Marcello. Notaio in Candia. 1278-1281*, έκδ. M. Chiaudano – A. Lombardo, Βενετία 1960, αρ. 112). Η έκφραση *de vineis de Spinate quas laboro* μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το όνομα Spinate παραπέμπει μάλλον σε τοπωνύμιο (ίσως και χωριό) παρά σε πρόσωπο.

14 Βλ., για παράδειγμα, πληροφορίες για την έπαυλη Καλλέργη στη Ρογδιά (Κατερίνα Μυλοποταμιτάκη, «Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία της επαρχίας Μαλεβιζίου», *Το Μαλεβίζι από τα προϊστορικά χρόνια μέχρι σήμερα*, [Ηράκλειο] 1998, σ. 142-144) ή την έπαυλη των de Mezzo στην Ετιά Σητείας (Νίκη Κριτσωτάκη, «Η ενετική έπαυλη των dei Mezzo στην Ετιά Σητείας», *Πεπραγμένα Η΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. Β1, Ηράκλειο 2000, σ. 347-364).

15 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 20, fasc. 1, 32v.



Εικόνα 1. Βιτσιλιά. Τμήμα από το τείχος στη νότια πλευρά του οικισμού.



Εικόνα 2. Βιτσιλιά. Συνεχής τοίχος στη βόρεια πλευρά του οικισμού, πιθανότατα κατάλοιπο του τείχους.



Εικόνα 3. Βιτσιλιά. Είσοδος στον οικισμό από τη δυτική πλευρά. Άποψη από το εσωτερικό του οικισμού.

φήτης (Άγιος) Ηλίας του ίδιου χωριού, το χωριό Βόνη μαζί με τη γη στην περιοχή Monissi που ανήκε στην περιφέρεια του χωριού Κουνάβοι, το χωριό Αμαριανό και το 1/3 της γης στην περιοχή Ψαρή Φοράδα. Αντίστοιχα, στον αδελφό του Νικόλαο θα περιέρχονταν το άλλο μισό του χωριού Βιτσιλιά, η μισή γη στο χωριό Χαλασού προς τα βόρεια και η γη στην περιοχή Άγιος Νικόλαος του ίδιου χωριού, το χωριό Κουνάβοι, το χωριό Αλωνάκια και τα 2/3 της γης στην περιοχή Ψαρή Φοράδα. Ταυτόχρονα τα δύο αδέλφια μοιράστηκαν και έναν μεγάλο αριθμό κατοικιών που κατείχε ο πατέρας τους στο Χάνδακα.[16] Η πολύ σημαντική αυτή περιουσία εκτιμήθηκε από τις αρμόδιες αρχές σε 14 σερβενταρίες (δηλαδή δύο καβαλαρίες και δύο σερβενταρίες) και κάθε κληρονόμος θα αναλάμβανε τη varnitio για 7 σερβενταρίες.

Οκτώ μήνες νωρίτερα από την καταχώριση της κατανομής της συνολικής περιουσίας του ποτέ Ιωάννη Dandulo, και συγκεκριμένα στις 14 Ιουλίου 1387, είχε προηγηθεί το μοίρασμα του κάστρου Βιτσιλιά, των κατοίκων του και της γης που του ανήκε.[17] Το μοίρασμα αυτό, αν και χρονικά προγενέστερο, έχει καταχωριστεί ως συνοδευτικό της συνολικής κατανομής και την ακολουθεί. Είναι προφανές ότι το κάστρο Βιτσιλιά αποτελούσε το σημαντικότερο τμήμα της κτηματικής περιουσίας, όπου μάλιστα βρισκόταν και ο πύργος των ιδιοκτητών, γι' αυτό και έχει καταχωριστεί λεπτομερής κατανομή των στοιχείων του. Χάρη στις πληροφορίες του εγγράφου αυτού μπορούμε σήμερα να ανασυνθέσουμε σε αδρές γραμμές τη μορφή ενός καστροχωριού της μεσαιωνικής Κρήτης, όχι από τα αρχαιολογικά δεδομένα, αλλά από τις γραπτές μαρτυρίες. Αν και δεν μπορούμε να αναπλάσουμε εκείνα ακριβώς που έβλεπαν και περιέγραφαν όσοι είχαν εμπλακεί στην κατανομή και συνέθεσαν το έγγραφο, αφού δίνονται μόνο τα απαραίτητα σημεία που καθόριζαν τα δύο μερίδια και παραλείπονται τα υπόλοιπα, ωστόσο διαθέτουμε όλα εκείνα τα στοιχεία που μας βοηθούν να διακρίνουμε τα κυριότερα χαρακτηριστικά του

16 Βλ. αναλυτικότερα παρακάτω, σ. 188.

17 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 20, fasc. 1, 33r-34v.



Εικόνα 4. Βιτσιλιά. Είσοδος στον οικισμό από τη δυτική πλευρά. Άποψη από το δρόμο.



Εικόνα 5. Βιτσιλιά. Ο βόρειος τοίχος κτίσματος, που πιθανότατα πρόκειται για το «μεσαίο πύργο» του 14ου αιώνα.

συγκεκριμένου καστροχωριού, να διαμορφώσουμε τον τύπο του και να τον τοποθετήσουμε πλάι στα μέχρι σήμερα, από την αρχαιολογική κυρίως έρευνα, γνωστά καστροχωριά της Κρήτης.[18]

Σύμφωνα λοιπόν με το έγγραφο, η Βιτσιλιά ήταν χωριό με τείχος, χωρίς όμως να γνωρίζουμε αν αυτό ήταν περιμετρικό ή κάλυπτε κάποια μόνο μέτωπά του (Εικ. 1, 2). Στον οικισμό υπήρχαν δύο είσοδοι (Εικ. 3 και 4) και στο εσωτερικό του δύο πύργοι. Ο ένας αποκαλείται μεσαίος (*tore de meço*) (βλ. Εικ. 5) και πιθανότατα βρισκόταν στο μέσο του κάστρου, και ο άλλος μεγάλος ή νότιος πύργος (*grando tore*), ήταν η κατοικία των φεουδαρχών-ιδιοκτητών και βρισκόταν πολύ κοντά στο τείχος (Εικ. 1). Απέναντι από τη δυτική πλευρά του μεγάλου πύργου και πολύ κοντά σ' αυτόν υπήρχαν τρία πατητήρια, το «βόρειο», το «μεσαίο» και το «νότιο», πιθανότατα όμορα, τα οποία διέθεταν *αυλή* (*curtivo/corte*) δύο *βημάτων* (*passa*)[19] ανάμεσα στα ίδια και τον μεγάλο πύργο. Κοντά επίσης στους δύο πύργους και στην ανατολική πλευρά του κάστρου υπήρχε ένα μικρό σύνολο τεσσάρων κατοικιών (*case*), ενώ μέσα στον οικισμό βρισκόταν και εκκλησία με κοιμητήριο έκτασης περίπου 50 τ.μ. (4 × 4 *βήματα*) (Εικ. 6). Από τη μια πλευρά του μεγάλου πύργου υπήρχε μικρός φούρνος (*camineto*),[20] ενώ ανάμεσα στην αυλή της νότιας πλευράς του ίδιου πύργου και στο τείχος υπήρχε οικόπεδο όπου παλαιότερα βρισκόταν κατοικία. Για τον υπόλοιπο χώρο του κάστρου δεν παρέχονται ειδικά στοιχεία, εκτός από το γεγονός ότι υπήρχαν οι κατοικίες των ανθρώπων που ζούσαν στο χωριό. Ωστόσο στο έγγραφο επισημαίνεται ότι στο δυτικό τμήμα του κάστρου βρίσκονταν περισσότερες κατοικίες σε σχέση με το ανατολικό και κατά συνέπεια εκεί ήταν συγκεντρωμένος ο περισσότερος πληθυσμός του χω-



Εικόνα 6. Βιτσιλιά. Η εκκλησία του οικισμού, όπως έχει συντηρηθεί σήμερα.

18 Βλ. Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, ό.π., σ. 262-294· Γκράτζιου, «Spolia της βενετικής ευγένειας», ό.π., passim.

19 1 passum = 5 pedes = 1,74 μ., 1 pes = 35 εκ.

20 Σε άλλο σημείο του εγγράφου όπου περιγράφεται το ίδιο ακριβώς σημείο του πύργου, αντί για τη λέξη *camineto* υπάρχει *zardinetto*. Το πιθανότερο είναι ότι στο σημείο εκείνο, δίπλα δηλαδή στον πύργο και εντός του κάστρου, υπήρχε μικρός φούρνος και όχι μικρός κήπος.

ριού, γι' αυτό και τα δύο μέρη συμφώνησαν ότι έπρεπε να ανεγερθούν νέες κατοικίες για να μετακομίσουν οι άνθρωποι που θα ανήκαν πλέον στο ανατολικό μερίδιο, όπου λογικά θα πρέπει να υπήρχε ελεύθερος χώρος. Πάντως, αν υπήρχε κάποιο άλλο σημαντικό ή ιδιαίτερο κτήριο εντός του οικισμού θα αναφερόταν στο έγγραφο και θα μοιραζόταν. Γύρω από το κάστρο, τέλος, και ακολουθώντας το τείχος υπήρχε *αυλή* (*curtivo*) κοινή και για τα δύο μερίδια. Η ύπαρξη *αυλής* (*curtivo/cortivo/corte*), περιμετρικής δηλαδή ζώνης ελεύθερου χώρου στα χωριά, τειχισμένα ή όχι, η οποία συνήθως παρέμενε κοινή εφόσον το χωριό ανήκε σε περισσότερους ιδιοκτήτες, πρέπει να ήταν συνηθισμένη, αν όχι πάγια, πρακτική, όπως αποδεικνύεται από τις πηγές της εποχής.[21] Δεν είναι ωστόσο διακριτός ο ακριβής ρόλος της ζώνης αυτής και σε τι τον χρησιμοποιούσαν οι ιδιοκτήτες και οι κάτοικοι του χωριού. Ορισμένες φορές μοιάζει να είναι χέρσα γη, άλλοτε να περιλαμβάνει και καλλιεργημένη (συνήθως κήπους, περιβόλια ή αμπέλια). Στην ίδια ζώνη επίσης εντάσσονταν πολλές φορές και τα λεγόμενα «σώχωρα», χωράφια δηλαδή που συνδέονταν άμεσα με τα ακραία σπίτια του χωριού.

Το κάστρο Βιτσιλιά μοιράστηκε στη μέση μεταξύ των δύο κληρονόμων με κατεύθυνση από βορρά προς νότο και σε ευθεία γραμμή προς τις δυτικές πλευρές των δύο πύργων. Η νοητή αυτή διαχωριστική γραμμή περνούσε επίσης κοντά από τα πατητήρια και το σύνολο των τεσσάρων κατοικιών, γι' αυτό και στο έγγραφο αναφέρονται τα στοιχεία αυτά. Το δυτικό μερίδιο παραχωρήθηκε στο Φραγκίσκο Dandulo, ενώ το ανατολικό στο Νικόλαο Dandulo. Οι δρόμοι του κάστρου, οι δύο είσοδοί του και η εκκλησία με το κοιμητήριο παρέμειναν κοινά αγαθά για όλους τους κατοίκους του κάστρου ανεξάρτητα από το μερίδιο στο οποίο ανήκαν. Κατά τον ίδιο τρόπο παρέμειναν κοινά και τα βοσκοτόπια του χωριού για τη βοσκή των ζώων, εκτός των προβάτων. Κοινό και για τα δύο μέρη παρέμεινε, τέλος, και το μεσαίο πατητήρι, ενώ το βόρειο θα ανήκε στο ανατολικό μερίδιο και το νότιο αντίστοιχα στο δυτικό. Η κατανομή προέβλεπε, σε περίπτωση που τα δύο μέρη το επιθυμούσαν, να διαχωριστεί το μεσαίο πατητήρι από τα υπόλοιπα δύο με τοίχο, τα έξοδα για την ανέγερση του οποίου θα βάραιναν και τις δύο πλευρές. Σε κάθε περίπτωση όμως η *αυλή* των πατητηριών θα έμενε κοινή για τα δύο μέρη. Μεταξύ των στοιχείων που θα παρέμεναν κοινά προς χρήση, όπως γινόταν σε κάθε κατανομή, περιλαμβάνονταν ακόμη όλες οι υπόλοιπες εκκλησίες, τα νερά, οι αγροτικοί δρόμοι και οι ελεύθεροι χώροι (*cortivi*) που υπήρχαν έξω από το κάστρο.

Ο μεσαίος πύργος παρέμεινε ολόκληρος στο ανατολικό μερίδιο, γι' αυτό και δεν υπάρχει περιγραφή του. Το γεγονός ότι δεν μοιράζεται υπονοεί ότι πιθανότατα επρόκειτο για κτήριο μικρότερο από το νότιο και ίσως με διαφορετική δομή που δεν ευνοούσε την κατοίκησή του από τους

21 Το 1352, για παράδειγμα, κατά την κατανομή χωριού σημειώνεται: «Item volemo et lagemo corte in lo dicto casale lo sochoro ... et questa corte lassemo comuna per lo casale. Item volemo et lagemo corte torno torno in lo dito casale Messi...» (*ASV*, *Duca di Candia*, b. 20, fasc. 2, 599r). Σε ανάλογη περίπτωση, το 1385, διαβάζουμε: «...la terra vacua che è intorno lo casal roman comune» (*ASV*, *Duca di Candia*, b. 20, fasc. SS. Apostolorum primi, 61r).

φεουδάρχες ιδιοκτήτες ή την κατανομή του σε δύο μερίδια. Αντίθετα, το έγγραφο μας παρέχει αρκετές πληροφορίες για το μεγάλο ή νότιο πύργο, την κατοικία, όπως τονίζεται, των ιδιοκτητών, εξαιτίας της κατανομής του σε δύο μερίδια.

Επρόκειτο για κτίσμα με ισόγειο και ένα όροφο. Στο ισόγειο υπήρχε *πόρτεγο* (διαβατικό/διάδρομος) (*portego da pe plan*) με τη σκάλα προς τον όροφο (*scala che se monta in li cha de soler*), στο οποίο άνοιγαν μια μεγάλη αποθήκη που επικοινωνούσε με σιταποθήκες (*caneva grande cum li granieri*), μικρή αποθήκη (*canevetta*) κοντά στη σκάλα που επικοινωνούσε επίσης με σιταποθήκη, δωμάτιο (*camera*) που βρισκόταν όμως έξω από τον κορμό του πύργου και στο οποίο ήταν ενταγμένο ένα μικρότερο δωμάτιο (*casetta*). Υπήρχε ακόμη σταύλος (*stalla*) και η *αυλή* των δωματίων (*corte*). Σε μία από τις πλευρές του πύργου, χωρίς να διακρίνεται ποια, υπήρχε μικρός φούρνος (*camineto*). Στον όροφο υπήρχε αντίστοιχο *πόρτεγο* (*portego de soler*), το οποίο οδηγούσε σε μια μεγάλη αίθουσα με τζάκι (*camera grande caminada*), σε τρεις κρεβατοκάμαρες (*albergi*) στη δυτική πλευρά του πύργου και άλλη μία κρεβατοκάμαρα στη βορειοανατολική γωνία. Η πρόσβαση στον όροφο και τα δωμάτιά του γινόταν από το *πόρτεγο* του ισογείου και όχι από εξωτερική σκάλα.

Τις κατόψεις του ισογείου και του ορόφου δεν μπορούμε να τις αναπλάσουμε παρά μόνο κατά προσέγγιση, αφού η καταγραφή περιορίζεται στους χώρους που εξασφαλίζει κάθε μερίδιο και όχι στην περιγραφή του ίδιου του κτηρίου. Είναι εμφανές πάντως ότι ο πύργος αναπτύσσεται στη μορφή που μας είναι ήδη γνωστή από αντίστοιχα μνημεία που έχουν διασωθεί. Στον ισόγειο χώρο συγκεντρώνονταν κυρίως οι αποθηκευτικοί και άλλοι βοηθητικοί χώροι, ενώ στον όροφο τα δωμάτια διαμονής των κυρίων. Δυστυχώς δεν αναφέρονται ούτε οι διαστάσεις[22] είτε του πύργου είτε των δωματίων, ούτε το σχήμα του κτηρίου.

Το μοίρασμα του πύργου έγινε με τέτοιο τρόπο ώστε να εξασφαλίζεται και από τα δύο μέρη χώρος τόσο διαμονής όσο και αποθήκευσης. Το ένα μερίδιο (ανατολικό) περιλάμβανε το ισόγειο *πόρτεγο* με τη μεγάλη αποθήκη και τις σιταποθήκες της, τη σιταποθήκη που άνοιγε στη μικρή αποθήκη κοντά στη σκάλα, το δωμάτιο που βρισκόταν «έξω» από τον πύργο, το σταύλο, την αυλή και τη μεγάλη αίθουσα με το τζάκι στον όροφο. Η είσοδος του μεριδίου βρισκόταν από την πλευρά που υπήρχε ο μικρός φούρνος. Στο άλλο μερίδιο (δυτικό) έμεινε το *πόρτεγο* του ορόφου με τις τέσσερις κρεβατοκάμαρες και η αποθήκη του ισογείου δίπλα στη σκάλα. Η είσοδος του μεριδίου αυτού βρισκόταν στη νότια πλευρά του πύργου και εξασφαλιζόταν επίσης αυλή βάθους τεσσάρων *βημάτων* από τον τοίχο και μήκους τεσσάρων επίσης *βημάτων*, όσο πλάτος είχε και ο πύργος (η επιφάνεια δηλαδή της αυλής ήταν 4x4 *βήματα* = 50 τ.μ. περίπου). Στο δεύτερο αυτό μερίδιο δόθηκε επίσης το οικόπεδο όπου παλαιότερα υπήρχε κατοικία, το οποίο άρχιζε από το τέλος της αυλής και έφτανε μέχρι το

22 Μια ένδειξη αποτελεί η ασαφής μάλλον αναφορά ότι το *curtivo* του δυτικού (?) μεριδίου στη νότια πλευρά του πύργου θα ήταν 4 *βήματα*, όσο πλάτος είχε και ο πύργος («per curtivo passa quatro largo dal muro dela tore, co sè larga la tore»).

τείχος του κάστρου προς τα ανατολικά.[23] Επρόκειτο δηλαδή για προέκταση/συνέχεια της αυλής, η οποία παρείχε «αέρα» στο δυτικό μερίδιο. Το στοιχείο ακριβώς αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο μεγάλος νότιος πύργος βρισκόταν πολύ κοντά στο τείχος του κάστρου.

Ο μεγάλος πύργος αποτελούσε εποχική κατοικία των Dandulo, αφού κατοικούσαν μόνιμα στο Χάνδακα, όπως φαίνεται στην κατανομή των κατοικιών που κατείχαν στην πρωτεύουσα.[24]

Ο εγκαταλειμμένος σήμερα οικισμός της Βιτσιλιάς βρίσκεται σε υπερυψωμένη θέση, η οποία εποπτεύει ολόκληρη τη γύρω περιοχή. Πιθανότατα λοιπόν επρόκειτο για θέση φρουράς ή βίγλας από πολύ παλαιότερη εποχή, χαρακτήρας από τον οποίο μάλιστα απορρέει και το όνομα Vicilea (< vigilea < vigilia). Η ανατολική πλευρά του οικισμού είναι απόκρημνη με εξαιρετικά δύσκολη την πρόσβαση στον οικισμό από αυτήν, ενώ η νότια αρκετά επικλινής. Αντίθετα η κλίση του εδάφους στη δυτική και κυρίως στη βόρεια πλευρά είναι ήπια με εύκολη πρόσβαση. Η ιδανική αυτή θέση τράβηξε πιθανότατα κάποια εποχή πληθυσμό, ο οποίος είτε βρήκε καταφύγιο σε ήδη υπάρχουσα οχύρωση είτε οργάνωσε σταδιακά έναν οχυρωμένο οικισμό.

Παρά τις αλλοιώσεις που έχει δεχτεί ο οικισμός στο πέρασμα των αιώνων είτε από τις αναπόφευκτες επεμβάσεις των ίδιων των κατοίκων είτε από τις καταστροφές που φέρνει ο χρόνος και η εγκατάλειψη, διασώζονται κάποια στοιχεία που επιβεβαιώνουν τις πληροφορίες που μας παρέχει το έγγραφο του 1387. Στην ανατολική πλευρά του οικισμού δεν φαίνονται ίχνη οχύρωσης, αφού είναι η πλέον κάθετη και προστατεύεται από τη φύση του εδάφους, και τα σπίτια είναι κτισμένα σχεδόν στην άκρη του γκρεμού. Η νότια πλευρά, αν και αρκετά επικλινής, διέθετε τείχος, όπως μαρτυρείται εξάλλου και στο έγγραφο, από το οποίο διασώζεται σήμερα τμήμα του (Εικ. 1). Για τις άλλες δύο πλευρές δεν διαθέτουμε γραπτές μαρτυρίες. Στη βόρεια πλευρά διατηρείται σήμερα σε χαμηλό ύψος, που δεν ξεπερνάει στο ψηλότερο σημείο το 1,5 περίπου μέτρο, συνεχής τοίχος από τη βορειοδυτική γωνία του οικισμού μέχρι και τη βορειοανατολική, εκεί δηλαδή που αρχίζει ο γκρεμός (Εικ. 2). Δεν αποκλείεται λοιπόν να πρόκειται για το τείχος που κάλυπτε τη βόρεια και πιο ευάλωτη πλευρά του οικισμού. Στη δυτική, τέλος, πλευρά βρίσκονταν, όπως φαίνεται και σήμερα, οι δύο είσοδοι του οικισμού (Εικ. 3 και 4) και πιθανόν η σειρά των σπιτιών που ήταν κτισμένα κατά μήκος της πλευράς αυτής να αντικαθιστούσε το τείχος.

Στο κέντρο του οικισμού διασώζεται κατοικία ο βόρειος τοίχος της οποίας φανερώνει κτίσμα μεγάλο και ισχυρό (Εικ. 5). Δεν αποκλείεται να πρόκειται για το μεσαίο πύργο του 14ου αιώνα. Αντίθετα, το νότιο τμήμα του οικισμού και κοντά στο τείχος είναι πολύ κατεστραμμένο, διασώζονται όμως ίχνη από μεγάλα κτίσματα, κάποιο από τα οποία ή και όλα μαζί θα πρέπει να αποτελούσαν το μεγάλο νότιο πύργο, την κατοικία δηλαδή, σύμφωνα με το έγγραφο, των ιδιοκτητών του χωριού. Η δόμηση του οι-

23 Οι διαστάσεις πλάτους και μήκους του οικοπέδου, ενώ προβλεπόταν να καταγραφούν, δεν έχουν συμπληρωθεί.

24 Βλ. παρακάτω, σ. 188.

κισμού μοιάζει να ήταν εξαιρετικά πυκνή, όπως διακρίνεται και σήμερα στα σημεία όπου οι κατοικίες έχουν σωθεί. Μεγάλα ανοίγματα εντός του οικισμού φαίνεται να έχουν δημιουργηθεί σήμερα από την ολοκληρωτική καταστροφή σπιτιών. Στον οικισμό διασώζεται μια εκκλησία (Εικ. 6), η οποία βρίσκεται στο βορειοανατολικό σημείο του, και δεν αποκλείεται να πρόκειται για την εκκλησία με το κοιμητήριο που αναφέρεται στο έγγραφο του 1387.

Το χωριό Βιτσιλιά σπάνια εμφανίζεται στις πηγές των πρώτων αιώνων της βενετικής κυριαρχίας στο νησί.[25] Περιλαμβάνεται ωστόσο στις απογραφές του 16ου και 17ου αιώνα. Το 1583 καταγράφηκαν 28 κάτοικοι στο χωριό, ενώ το 1671, στα χρόνια δηλαδή της οθωμανικής κυριαρχίας, 22 υπόχρεοι σε φόρο. Ο πληθυσμός του δεν ξεπέρασε ποτέ τους 60 κατοίκους, ακόμη και κατά τον 20ό αι., στη διάρκεια του οποίου συγκροτούσε κοινότητα. Το 1971 εντάχθηκε στην κοινότητα Παρτίρων,[26] ενώ σήμερα ολόκληρος ο οικισμός έχει εγκαταλειφθεί. Τα παραπάνω απογραφικά στοιχεία αποκαλύπτουν έναν μικρό οικισμό, σε αντίθεση με τα στοιχεία που μας παρέχει το έγγραφο του 1387, με βάση τα οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένας μάλλον μεσαίου μεγέθους οικισμός, λαμβάνοντας υπόψη τα πληθυσμιακά δεδομένα της εποχής εκείνης.

Η καταγραφή και η κατανομή των καλλιεργητών του χωριού μεταξύ των δύο μεριδίων μάς δίνει 32 πρόσωπα, τα 29 από αυτά άνδρες και τα υπόλοιπα τρία γυναίκες. Η αριθμητική υπεροχή του ανδρικού πληθυσμού οφείλεται στο γεγονός της καταγραφής καλλιεργειών και όχι προσώπων. Υπολογίζοντας ως μέσο οικογενειακό συντελεστή για εκείνα τα χρόνια το 4, στο χωριό κατοικούσαν κατά μέσο όρο 128 πρόσωπα.[27] Ο αυξημένος αυτός πληθυσμός οφείλεται μάλλον στην πυκνή δόμηση του καστροχωριού και την οχύρωσή του, η οποία παρείχε ασφάλεια στους καλλιεργητές της περιοχής. Τον πληθυσμό του τον αποτελούσαν τόσο βιλάνοι, όσο και ελεύθεροι (*franchi*). Έξι από τα πρόσωπα αυτά φέρουν λατινικό επίθετο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρόκειται για ιταλικής προέλευσης πληθυσμό. Από τα έξι αυτά πρόσωπα τα δύο, ο Νικολέτος και ο Τζανάκης Dandolo, φέρουν το επίθετο της οικογένειας των φεουδαρχών που κατείχαν το χωριό. Το γεγονός ότι καταγράφονται μεταξύ των καλλιεργητών που κατέχουν αμπέλια αποδυναμώνει την υπόθεση να πρόκειται για μέ-

25 Δύο καταγγελίες τραυματισμών αποτελούν τις μόνες μέχρι τώρα γνωστές αναφορές στο χωριό Βιτσιλιά κατά το 14ο αι., πέραν των εγγράφων που εξετάζονται εδώ. Το 1367 καταγγέλθηκε ότι ο Μάρκος Donato, κάτοικος Βιτσιλιάς, τραυματίστηκε στο κεφάλι από το Γεώργιο Pancacolo, κάτοικο του χωριού Πάρτιρα, ενώ το 1374 ο Νικόλαος Vigonza, κάτοικος επίσης Βιτσιλιάς, τραυματίστηκε στο κεφάλι από το Φραγκίσκο Γιαλλινά και το γιο του Πέτρο, καθώς και από τα αδέλφια Μιχαήλ και Στέφανο Πετροκόπη, όλοι κάτοικοι του χωριού Μιλιαρίσι (Elisabeth Santschi, *Regestes des Arrêts Civils et des Memoriaux (1363-1399) des archives du Duc de Crète*, Βενετία 1976, σ. 125 αρ. 171, σ. 177 αρ. 667).

26 Ν. Ανδριώτης, *Πληθυσμός και οικισμοί της ανατολικής Κρήτης (16ος-19ος αι.)*, Ηράκλειο 2006, σ. 457.

27 Για το μέσο οικογενειακό συντελεστή βλ. D. Jacoby, «Phénomènes de démographie rurale à Byzance aux XIIIe, XIVe et XVe siècles», *Études Rurales* 5-6 (1962) 175-176.

λη της ιδιοκτήτριας οικογένειας και ενισχύει μάλλον εκείνη για απλούς καλλιεργητές.

Από τα υπόλοιπα πληθυσμιακά χαρακτηριστικά του χωριού αξίζει να σημειώσουμε ότι από τις τρεις γυναίκες οι δύο καταγράφονται μεταξύ των καλλιεργητών ως κάτοχοι αμπελιών και η τρίτη ως «καλογραία» που κατείχε σπίτι στο χωριό. Μεταξύ των καλλιεργητών επίσης καταγράφονται τρεις παπάδες και ένας διάκος. Από το σύνολο των οικογενειών ξεχωρίζουν εκείνη των Αρκολέων με τρία πρόσωπα, και των Αξιώτη, Καραβά, Κυδώνη, Κοπανά και Ροδιανού ή Δοριανού με δύο πρόσωπα η καθεμιά. Αν και κατά την κατανομή του χωριού σε δύο μερίδια μοιράστηκαν και οι κάτοικοί του, επτά από το σύνολο των προσώπων κατέχουν και καλλιεργούν από ένα αμπέλι και στα δύο μερίδια.

Η μικροοικονομία του χωριού φαίνεται να βασίζεται κατά μεγάλο μέρος στην αμπελοκαλλιέργεια, γεγονός που δικαιολογεί και τα τρία μεγάλα πατητήρια που υπήρχαν μέσα στο κάστρο, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι υπόλοιπες καλλιέργειες που χαρακτήριζαν την ύπαιθρο της μεσαιωνικής Κρήτης, τα δημητριακά δηλαδή και τα οπωροκηπευτικά. Και ενώ το κρασί ήταν προϊόν για εμπορική εκμετάλλευση, τα υπόλοιπα αγροτικά προϊόντα και μαζί τα λίγα κτηνοτροφικά (αναφέρεται εκτροφή προβάτων) προορίζονταν για την κάλυψη των προσωπικών αναγκών των κατοίκων του χωριού και των φεουδαρχών ιδιοκτητών του. Κατά την κατανομή καταγράφηκαν 37 αμπέλια (21 για το δυτικό μερίδιο και 16 για το ανατολικό), το μέγεθος των οποίων δεν προσδιορίζεται, έξι κήποι (τρεις σε κάθε μερίδιο), ένα «σώχωρο» και ένα περιβόλι. Όλοι οι καλλιεργητές κατείχαν τουλάχιστον ένα αμπέλι, ενώ οι έξι από αυτούς έναν κήπο ταυτόχρονα, και ένας το «σώχωρο». Το περιβόλι φαίνεται πως ανήκε στους φεουδάρχες, οι οποίοι το εκμεταλλεύονταν με αγγαρείες. Για την υπόλοιπη καλλιεργήσιμη γη δεν δίνονται περισσότερα και πιο ειδικά στοιχεία, πέραν από τα σύνορά της για κάθε μερίδιο. Στην περιφέρεια του χωριού υπήρχε, σύμφωνα με τη συνήθεια της εποχής, και βοσκότοπος, ο οποίος παρέμεινε κοινός προς χρήση από όλους τους κατοίκους του χωριού για όλα τα τυχόν ζώα τους εκτός από τα πρόβατα, για τα οποία προφανώς, εφόσον υπήρχαν, θα γινόταν ειδική συμφωνία για τη βοσκή τους. Το αγροτικό τοπίο της περιοχής συμπληρώνεται από τη συνηθισμένη χλωρίδα της κρητικής υπαίθρου. Κατά την περιγραφή των συνόρων σημειώνονται αχλαδιές, ιτιά, αγριοσυκιά και αζώγυρος. Ένα ρυάκι αποτελούσε σύνορο ανάμεσα στις περιφέρειες της Βιτσιλιάς και των Παρτίρων, ενώ οι τράφοι, που συμπληρώνονταν εξωτερικά από αυλάκια (*fossadi*) για τη διοχέτευση των όμβριων υδάτων, φαίνεται ότι περιέκλειαν τα περισσότερα από τα αμπέλια. Μέσα, τέλος, από τη γη του χωριού Βιτσιλιά περνούσε και ο δρόμος που οδηγούσε στο χωριό Απάνω Πάρτιρα.

Μαζί με το κάστρο Βιτσιλιά κατανέμεται και το γειτονικό χωριό Χαλασού (Caliso / Ghaliso).[28] Τα στοιχεία από το έγγραφο του 1387 δεν παρέχουν σαφή εικόνα του χωριού, ανάλογη τουλάχιστον εκείνης της Βιτσιλιάς. Φαίνεται όμως ότι μάλλον ήταν πολύ μικρό και ότι συνδεόταν στενά με τη Βιτσιλιά, γι' αυτό και η κατανομή του καταγράφεται μαζί με εκείνη της τελευταίας. Επιπλέον, τέσσερα πρόσωπα, ο Μιχάλης Αξιώτης λεγόμενος Μόσχος, ο Γιάννης Παπαδόπουλος, ο Θωμάς Σαμωνάς και κάποιος Αρκολέος, οι οποίοι κατείχαν κήπους, καλλιεργήσιμη γη και αμπέλι στο χωριό Χαλασού, ανήκαν στους καλλιεργητές και κατοίκους της Βιτσιλιάς. Οι πληροφορίες για τον οικισμό είναι λίγες. Τα σπίτια θα παρέμεναν κοινά μεταξύ των δύο μεριδίων, όπως και οι εκκλησίες. Επισημαίνεται ότι γύρω γύρω από το χωριό, όπως και στη Βιτσιλιά, υπήρχε ελεύθερη ζώνη (*curtivo*) έξι *βημάτων* και σημειώνεται το σπίτι του διάκου Δαβίδ, από το οποίο ξεκινούσε το σύνορο μεταξύ των δύο μεριδίων που χωρίστηκε η γη του χωριού. Εκτός από όλα τα παραπάνω πρόσωπα, στο έγγραφο αναφέρονται και τρεις παλαιότεροι καλλιεργητές, ο Βαρθολομαίος Franco, ο Δημήτρης Γιαλινάς και ο Γεώργιος Πλαγίτης, οι οποίοι κατείχαν καλλεργήσιμη γη (*buine*).

Στην περιφέρειά του καταγράφεται και κατανέμεται γη σε δύο συγκεκριμένες περιοχές, που φέρουν τα ονόματα Άγιος Νικόλαος και Προφήτης (Άγιος) Ηλίας και οι οποίες φαίνεται ότι αποτελούσαν τους κύριους καλλιεργητικούς χώρους.[29] Σε αντίθεση με τη Βιτσιλιά, εδώ καταγράφεται ένα μόνο αμπέλι. Πιθανότατα η γη του χωριού Χαλασού δρούσε συμπληρωματικά για τη μικροοικονομία της Βιτσιλιάς και αποτελούσε το χώρο καλλιέργειας δημητριακών και άλλων ετήσιων καλλιεργειών. Οι κήποι με καρποφόρα δέντρα τόσο στη Βιτσιλιά όσο και στο Χαλασού προϋποθέτουν την ύπαρξη νερού για το πότισμά τους. Στην περιφέρεια του χωριού Χαλασού, όπως και σε εκείνη της Βιτσιλιάς, σημειώνεται η ύπαρξη ρυακιού (ίσως να πρόκειται για το ίδιο), ενώ στις περιοχές του Αγίου Νικολάου και Προφήτη Ηλία καταγράφεται «ρυακοφάγωμα», αποξηραμένο δηλαδή ρυάκι, βούρλα κοντά στο δρόμο που οδηγούσε στο γειτονικό χωριό Μπαδιά, καθώς και σφάκα, φυτά που φύονται κοντά σε τρεχούμενα ή στάσιμα νερά.

Το χωριό Χαλασού μοιράστηκε από ανατολή προς δύση. Το βόρειο μερίδιο με την περιοχή του Αγίου Νικολάου δόθηκε στο ανατολικό μερίδιο

28 Το χωριό Χαλασού, όπως και η Βιτσιλιά, περιλαμβάνεται στις απογραφές του 16ου και 17ου αιώνα. Το 1583 είχε 53 κατοίκους, ενώ το 1671 είχε 16 υπόχρεους σε φόρο. Η πορεία του ήταν ανάλογη με εκείνη της Βιτσιλιάς και το 1971 εντάχθηκε στην κοινότητα Παρτίρων (Ανδριώτης, *Πληθυσμός και οικισμοί*, ό.π., σ. 467). Οι πληροφορίες από το 14ο αι. είναι ελάχιστες. Πρόκειται, όπως και στην περίπτωση της Βιτσιλιάς, για τρεις καταγγελίες τραυματισμών κατοίκων του χωριού. Η πρώτη αφορά το Γεώργιο Veneciano, κάτοικο του χωριού Χαλασού, που το 1378 κτυπήθηκε στο κεφάλι από το Μάρκο Franco, κάτοικο του χωριού Ατσιπάδες. Το 1380 η Μαρία Ματσαπέντενα, κάτοικος του χωριού Απάνω Πάρτιρα, κτυπήθηκε κι αυτή στο κεφάλι από τον Αλέξιο Εξώτροχο από το χωριό Χαλασού. Το 1391, τέλος, ο Holiverius Bevardo, κάτοικος του χωριού Λαγούτα, κτυπήθηκε στο κεφάλι από τον Αλέξιο Αρκολέο, κάτοικο του χωριού Χαλασού (Santschi, *Regestes des Arrêts Civils*, ό.π., σ. 205 αρ. 850, σ. 218 αρ. 971, σ. 301 αρ. 1355). Αξίζει να επισημανθεί ο τελευταίος δράστης, ο Αλέξιος Αρκολέος δηλαδή, ο οποίος καταγράφεται μεταξύ των καλλιεργητών της Βιτσιλιάς και του Χαλασού στα έγγραφα του 1387-1388 που μας απασχολούν.

29 Στις περιοχές αυτές σημειώνεται η *buina* του Κλειδά. Ο όρος *buina* χρησιμοποιείται για να δηλώσει γη έκτασης ενός *βοδιού* για την καλλιέργεια δημητριακών ή άλλων ετήσιων καλλιεργειών.

του χωριού Βιτσιλιά (δηλαδή στο Νικολέτο Dandulo), ενώ το νότιο με την περιοχή του Προφήτη Ηλία στο δυτικό μερίδιο (δηλαδή στο Φραγκίσκο Dandulo).

Αξίζει να σχολιάσει κανείς και το αξιόλογο αστικό τμήμα (*burgesia*) του φέουδου, το οποίο περιλάμβανε κατοικίες στο Χάνδακα και που μοιράζεται επίσης μεταξύ των αδελφών Dandulo. Η καταγραφή βασίζεται στους ενοικιαστές των κατοικιών, ορίζοντας με αυτό τον τρόπο και τις μονάδες κατοικιών ανεξάρτητα από το μέγεθός τους ή τον αριθμό των δωματίων που αυτές περιλάμβαναν. Είναι σαφής ωστόσο η διάκριση όταν πρόκειται για ένα κτήριο (*possession* ή *case*) με πολλά δωμάτια, στο οποίο κατοικούσαν οι ιδιοκτήτες του φέουδου ή πλούσιοι ενοικιαστές, και στις κατοικίες (*casa*), που περιλάμβαναν συνήθως απλά δωμάτια ενταγμένα σε ένα σύνολο με κοινόχρηστους βοηθητικούς χώρους. Έτσι, καταγράφονται οι κατοικίες (*case grande* ή *possession*) όπου διέμενε ο ένας από τα αδέλφια Dandulo, ο Φραγκίσκος, μαζί με τη μητέρα του Μαρούλα. Στην οικογένεια Dandulo ανήκαν δύο ακόμη μεγάλες κατοικίες. Η μία, στην οποία κατοικούσε ο Donato Rizo, ήταν όμορη με την εβραϊκή Συναγωγή, και η άλλη, στην οποία κατοικούσε ο Zulian Corner, βρισκόταν δίπλα στον Άγιο Πέτρο.

Κατείχαν ακόμη πέντε κατοικίες δίπλα στην κατοικία των ιδιοκτητών και όλες μαζί συνόρευαν με την εκκλησία της Cherapsiotissa·[30] άλλες πέντε κατοικίες όμορες της εκκλησίας του Αγίου Τίτου· τρεις κατοικίες, δύο αποθήκες (*magazeni*) και οικόπεδο, όλα μπροστά από την Αγία Βαρβάρα·[31] τρεις κατοικίες κοντά στον Άγιο Πέτρο· δεκατρείς κατοικίες κοντά στην οικία Corner, καθώς και δύο κατοικίες μαζί με μία κατεστραμμένη που συνόρευαν με τις οικίες Γιαλινά και Bocontolo. Στην κατοικία των Dandulo υπήρχε ακόμη και μια δεξαμενή (*ca della zisterna*), η οποία όμως κατά την κατανομή των παραπάνω κατοικιών παρέμεινε κοινή προς χρήση μεταξύ των δύο αδελφών.

Έγγραφα, όπως το παραπάνω, στα οποία παρέχονται πλούσια στοιχεία για τη μορφή χωριών ή κτισμάτων σ' αυτά δεν είναι πολύ συνηθισμένα, αν και όχι σπάνια. Είναι γεγονός επίσης ότι οι πληροφορίες που μας παρέχουν τα έγγραφα αυτά είναι ελλειπτικές και καθόλου αναλυτικές, αφού οι υπεύθυνοι σημείωναν τα απολύτως απαραίτητα, παραλείποντας, όπως είναι λογικό, να περιγράψουν τα υπόλοιπα που είχαν μπροστά τους και έβλεπαν. Ωστόσο κάθε πληροφορία τέτοιου είδους συμπληρώνει τα κενά άλλων γραπτών μαρτυριών, ενώ επιβεβαιώνει ή και συμπληρώνει την εικόνα των μνημειακών καταλοίπων που διασώζονται μέχρι τις μέρες μας. Χάρη λοιπόν σε ένα έγγραφο κατανομής κτηματικής περιουσίας, το χωριό Βιτσιλιά, για το οποίο οι πληροφορίες είναι λιγοστές σε όλη σχεδόν τη διάρκεια της βενετικής κυριαρχίας στην Κρήτη, αναδεικνύεται ως παράδειγμα τειχισμένου χωριού, όχι τόσο επιβεβαιώνοντας την ύπαρξη τέτοιων, όσο φωτίζοντας λίγο περισσότερο τη μορφή τους σε μια εποχή τα χαρακτηριστικά της οποίας επικαλύφθηκαν από τις επεμβάσεις των αιώνων που ακολούθησαν.

30 Η Cherapsiotissa ή Chera Pisiotisa ήταν εκκλησία κοντά στο φραγκισκανικό μοναστήρι του Αγίου Φραγκίσκου στο Χάνδακα (Maria Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism*, Cambridge University Press 2001, σ. 175, 324, σημ. 52).

31 Σύμφωνα με τη Γεωργοπούλου (Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies*, ό.π., σ. 175, 323, σημ. 48) η εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας ταυτίζεται πιθανόν με το μετόχι του Σινά στο Χάνδακα.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΩΝ ΣΤΑ ΧΩΡΙΑ ΒΙΤΣΙΛΙΑ ΚΑΙ ΧΑΛΑΣΟΥ
(σε παρένθεση οι καλλιέργειες που κατέχει καθένας)

castello dela Vicilea

Arcoleo Alexi	(αμπέλι*)
Arcoleo Manoli	(αμπέλι)
Arcoleo Stamati	(σώχωρο+αμπέλι*)
Axioti Micali	(αμπέλι)
Axioti Zorzi	(αμπέλι+κήπος)
Bonfilio Zorzi	(αμπέλι)
Calamara Micali	(αμπέλι)
Carava Ianni	(αμπέλι*)
Caravu Anesa	(αμπέλι)
Casimati Thodoro	(αμπέλι+ κήπος)
Chidoni Ianni	(αμπέλι)
Chidoni Nicola	(αμπέλι)
Copana calogero	(αμπέλι+κήπος)
Copanu calogrea	
Dandolo Nicoletus	(αμπέλι*)
Dandolo Zanachi	(αμπέλι+κήπος)
Daro Zorzi	(αμπέλι)
Donado Marco	(αμπέλι)
Francesco Nicola	(αμπέλι)
Gligori papa	(αμπέλι)
Habramo Zorzi	(αμπέλι)
Lio papa	(αμπέλι+κήπος)
Papadopulo Ianni	(αμπέλι)
Pelecano Micali	(αμπέλι*)
Rodiano (ή Doriano) Ianni papa	(αμπέλι*)
Rodiano Nicola	(αμπέλι)
Samona Thomado	(αμπέλι)
Sithiaco diacho	(αμπέλι)
Spatharo papadia	(αμπέλι)
Toscan Piero	(αμπέλι)
Vagiano Manoli	(αμπέλι)
Zagrapti Costa	(αμπέλι)

casale Ghaliso

Arcoleo	(γη για καλλιέργεια)
Axioti Micali dito Mosco	(γη για καλλιέργεια)
Axioti Micali	(κήπος)
David diaco	
Papadopulo Ianni	(κήπος)
Samona Thomado	(κήπος)

* Κατέχει από ένα αμπέλι σε καθένα από τα δύο μερίδια.

Γεωργία Μοσχόβη

Διερεύνηση της πολεοδομικής εξέλιξης του οικισμού της Κριτσάς Μεραμπέλλου κατά την περίοδο της βενετοκρατίας

Η Κριτσά, σημαντικό οικιστικό κέντρο του Μεραμπέλλου[1] κατά την περίοδο της βενετοκρατίας, προσέλκυσε το ενδιαφέρον των μελετητών της βυζαντινής ζωγραφικής λόγω των πολλών και αξιόλογων τοιχογραφημένων ναών[2] που εγγράφονται στην περιοχή της και, κυρίως, για το διασημότερο όλων, το ναό της Παναγίας της Κεράς.[3] Αν και οι τοιχογραφημένοι ναοί της Κριτσάς «αποτελούν με τον χαρακτήρα και την ποιότητα της τέχνη τους, τους ευγλωττότερους μάρτυρες για τη σημασία και τον πολιτιστικό δυναμισμό του οικισμού»,[4] έως σήμερα η έρευνα δεν ασχολήθηκε καθόλου με τον ίδιο τον οικισμό της Κριτσάς και την ιστορία του. Το θέμα αυτό θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία, όπου θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την πολεοδομική εξέλιξη της Κριτσάς μέσα από την παρακολούθηση της σχετικής με τους ναούς οικοδομικής δραστηριότητας που σημειώνεται στον οικισμό κατά την περίοδο της βενετοκρατίας.

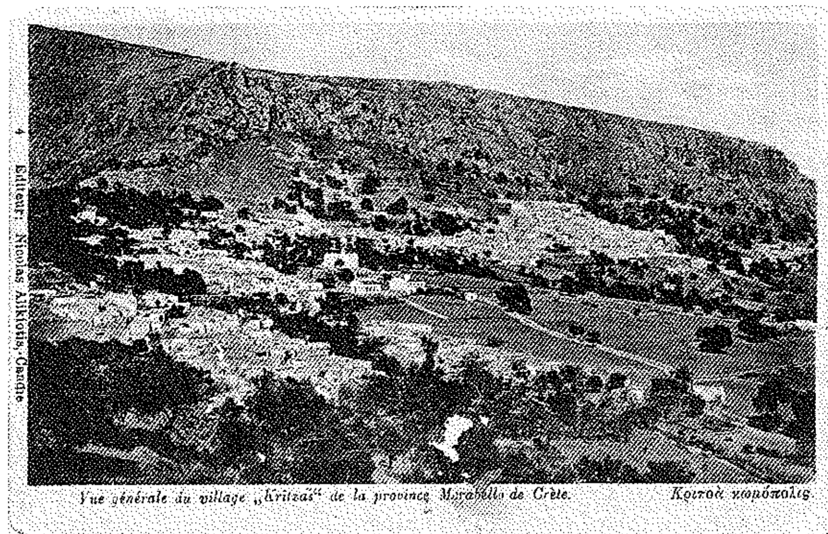
---

1 Μία από τις τέσσερις επαρχίες του νομού Λασιθίου, Κρήτης, στο ΒΔ τμήμα του νομού. Κατά την περίοδο της βενετοκρατίας η castellania di Mirabello ανήκε στο Διαμέρισμα του Χάνδακα.

2 Οι τοιχογραφημένοι ναοί της γεωγραφικής περιφέρειας Κριτσάς αναφέρονται στη σημ. 11.

3 Για τους τοιχογραφημένους ναούς της Κριτσάς: Giuseppe Gerola, *Monumenti Veneti nell isola di Creta,* Βενετία 1905-1932, τόμ. II (1908), σποραδικά. Giuseppe Gerola – Κωνσταντίνος Λασσιθιωτάκης, *Τοπογραφικός κατάλογος των τοιχογραφημένων εκκλησιών της Κρήτης*, Ηράκλειο 1961, σ. 84-85. Μανόλης Χατζηδάκης, «Τοιχογραφίες στην Κρήτη», *Κρητικά Χρονικά* ΣΤ΄ (1952) 59-63. πίν. Β΄-Ε΄. Κωνσταντίνος Καλοκύρης, «Βυζαντινά μνημεία της Κρήτης. Η Παναγία (Κερά) της Κριτσάς», *Κρητικά Χρονικά* ΣΤ΄ (1952) 211-70, πίν. ΣΤ΄-ΚΓ΄. Στ. Παπαδάκη-Oekland, «Η Κερά της Κριτσάς. Παρατηρήσεις στη χρονολόγηση των τοιχογραφιών της», *Αρχαιολογικό Δελτίο* 22 (Μελέται), Αθήνα 1967, σ. 87-112, πίν. 57-77. Klaus Gallas – Klaus Wessel – Manolis Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, Μόναχο 1983, σ. 428-436. Manfred Bissinger, *Kreta Byzantinische Wandmalerei*, Μόναχο 1995, σποραδικά. Στ. Παπαδάκη-Oekland, «Βυζαντινοί Χρόνοι», *Ο Άγιος Νικόλαος και η περιοχή του*, Ηράκλειο 2000, σ. 48-89. Μανώλης Μπορμπουδάκης, *Παναγία η Κερά. Βυζαντινές τοιχογραφίες στην Κριτσά*, Αθήνα χ.χ. Κατερίνα Μυλοποταμιτάκη, *Ο ναός της Παναγίας Κεράς Κριτσάς*, Ηράκλειο 2005.

4 Στ. Παπαδάκη-Oekland, «Βυζαντινοί Χρόνοι», ό.π., σ. 70.



Εικόνα 1. Γενική άποψη της Κριτσάς. Επιστολικό δελτάριο των αρχών του 20ού αι. εκδ. Ν. Αλικιώτη (Ηράκλειο).

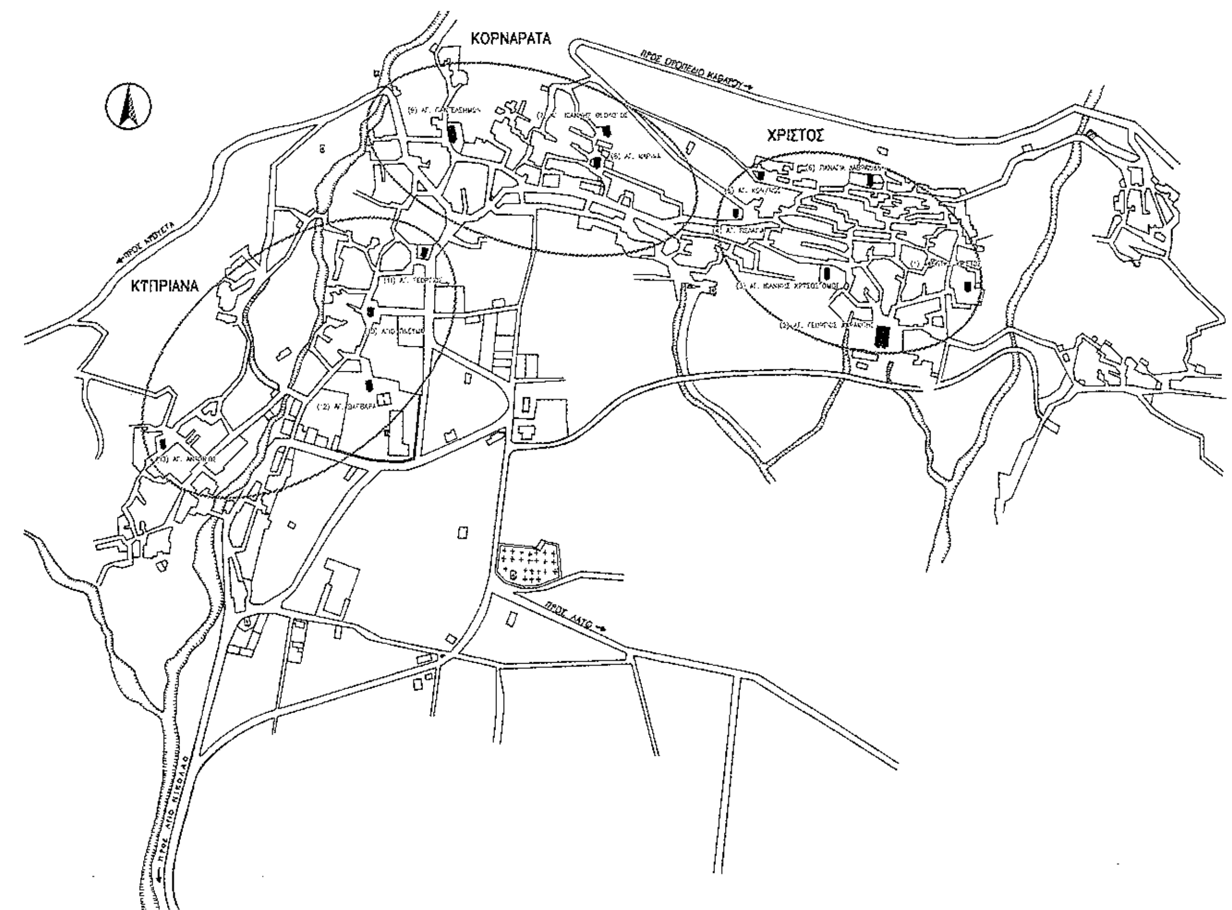
Ο γεωγραφικός και παραγωγικός χώρος που αναλογεί στο σημερινό Δημοτικό Διαμέρισμα της Κριτσάς είναι εκτεταμένος[5] και ορεινός. Το βόρειο, δυτικό και νότιο τμήμα της περιοχής καταλαμβάνεται από τις αλυσιδωτές και συχνά δασώδεις βουνοσειρές του ορεινού όγκου της Δίκτης. Προς τα ανατολικά, όπου τα βουνά υποχωρούν, διαμορφώνεται ένας μεγάλος κάμπος, που φθάνει έως τις ήμερες ακτές του Μεραμπελλιώτικου κόλπου.

Ο παραγωγικός χώρος της Κριτσάς χαρακτηρίζεται από αυτάρκεια και ευρυχωρία, παράγοντες που αναμφίβολα συνετέλεσαν στην πληθυσμιακή πυκνότητα του χωριού και χάρισαν στον τόπο μια ιδιαίτερη και με διαχρονική λειτουργία δυναμική. Οι φυσικοί πόροι της περιοχής είναι εξαιρετικά πλούσιοι. Τα υψηλά της όρη κρύβουν γόνιμα εδάφη (οροπέδιο Καθαρού). Τα βοσκοτόπια άφθονα και στα πεδινά εδάφη υπάρχουν ποτάμια και πηγές. Οι ακτές της είναι ομαλές και ο κόλπος του Μεραμπέλλου το σπουδαιότερο φυσικό λιμάνι της Ανατολικής Κρήτης. Η περιοχή συγκεντρώνει όλες τις παραμέτρους για την ανάπτυξη της κτηνοτροφίας, που σηματοδοτεί διαχρονικά τον πρωτογενή της τομέα παραγωγής.[6]

Η κωμόπολη της Κριτσάς αναπτύσσεται σε υπήνεμο θέση, στα 320 μ. από τη θάλασσα, στους πρόποδες του όρους Κάστελλου. Ο δομημένος χώρος του οικισμού, λόγω των μεγάλων κλίσεων του εδάφους, αναπτύσσεται αμφιθεατρικά με τους οικιστικούς πυρήνες σε ακτινωτή διάταξη. Η

5 Η επικράτεια του σημερινού Δημοτικού Διαμερίσματος, που ανήκει στο Δήμο Αγίου Νικολάου, ανέρχεται σε 103.270 στρέμματα (πρβλ. Γραφείο Δοξιάδη, Δέκαθλον, Αντώνης Χουρδάκης, *Μελέτη Σχεδίου Χωρικής και Οικιστικής Οργάνωσης Ανοικτής Πόλης (ΣΧΟΟΑΠ) Δήμου Αγίου Νικολάου*, Άγιος Νικόλαος 2006, σ. 117). Τα όρια του σημερινού Δημοτικού Διαμερίσματος σε γενικές γραμμές ταυτίζονται με την εδαφική επικράτεια των τριών οικισμών της Κριτσάς κατά την περίοδο της βενετοκρατίας.

6 Ακόμα και σήμερα, με την υπερεκμετάλλευση των αρδευόμενων εκτάσεων, η χρησιμοποιούμενη γεωργική έκταση στην περιφέρεια της Κριτσάς είναι μόλις 6.538 στρέμματα, δηλαδή το 6,33% της συνολικής έκτασης. Στο ίδιο, σ. 117.



Εικόνα 2. Γενικό τοπογραφικό οικισμού Κριτσάς με τους εντός οικισμού ναούς (1-13). Σχεδιαστικό υπόβαθρο, Οδυσσέας Σγουρός.

Κριτσά ακόμα και σήμερα διασώζει πολλά και αξιόλογα στοιχεία από την αρχιτεκτονική της παράδοση.

Η διερεύνηση της ιστορικής τοπογραφίας της ευρύτερης περιοχής της Κριτσάς κατά την περίοδο της βενετοκρατίας επιχειρήθηκε από την υπογράφουσα με εισήγηση στο Ι΄ Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο. Με την αξιολόγηση ιστορικών και αρχαιολογικών δεδομένων που προέκυψαν από τη βιβλιογραφική έρευνα και από τις παρατηρήσεις πεδίου, προτάθηκε η ταύτιση και η οριοθέτηση των τριών ιστορικών οικιστικών πυρήνων που μαρτυρούνται από τις απογραφές[7] (Crizzes Chipriana, Crizzes Cornarata και Crizzes Cristo) σε συνάρτηση με τη σύγχρονη ενοριακή εξάρτηση των ναών της Κριτσάς. Κάθε ιστορικός πυρήνας συσχετίστηκε με ένα σύνολο ναών που σήμερα ανήκουν στην ίδια ενορία. Η παρατήρηση αυτή μας

7 Η Κριτσά αναφέρεται στις ακόλουθες απογραφές: Barozzi, το 1577, Crices Cornarata, Crices tu Christou (πρβλ. Στέφανος Κακλαμάνης (επιμ.), *Francesco Barozzi, Descrittione dell'isola di Creta, (Περιγραφή της Κρήτης) 1577/8*, Ηράκλειο 2004, σ. 281). Καστροφύλακας, το 1583, Crizzes Chipriana με 458 κατοίκους, Crizzes Cornarata με 712 κατοίκους και Crizzes Cristo με 455 κατοίκους (πρβλ. Στέργιος Σπανάκης, *Πόλεις και χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων*, τόμ. Β΄, Ηράκλειο 1991, σ. 528). Francesco Basilicata, το 1630, Crices Chiperiana, Crices Christo, Crices Cornarata (πρβλ. Στέργιος Σπανάκης, *Μνημεία Κρητικής Ιστορίας*, τόμ. 5, Ηράκλειο 1969, σ. 125).

επέτρεψε να ανιχνεύσουμε τη χωρική οντότητα κάθε οικιστικού πυρήνα, σε συνάρτηση με τη θέση που κατέχουν οι ναοί, και να διαπιστώσουμε ότι οι θέσεις αυτές λειτουργούσαν και ως τεκμήρια εδαφικής επικράτειας.[8]

Ο Χριστός βρισκόταν στο βόρειο άκρο του σημερινού οικισμού, τα Κορναράτα αναπτύχθηκαν στο κέντρο, ενώ τα Κυπριανά, απαρτιζόμενα από μικρότερους οικιστικούς πυρήνες, καταλάμβαναν το νοτιοανατολικό άκρο. Η ανάπτυξη πολλών οικιστικών πυρήνων με κοινή ονομασία σε μία ενιαία γεωγραφική ενότητα ήταν διαδεδομένη στην περιοχή του Μεραμπέλλου.[9] Στην Κριτσά, το φαινόμενο αυτό εκδηλώθηκε στην ακραία του μορφή, καθώς οι ιστορικοί πυρήνες των τριών οικισμών αναπτύχθηκαν σε ιδιαίτερα κοντινές αποστάσεις μεταξύ τους, με αποτέλεσμα κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας[10] να ενωθούν πολεοδομικά και να αποτελέσουν μία ενιαία οικιστική ενότητα (Εικ. 2).

Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης έρευνας καταγράφηκε το σύνολο των 37 ναών[11] της ευρύτερης περιοχής της Κριτσάς που χρονολογούνται κα-

8 Γεωργία Μοσχόβη, «Ιστορική τοπογραφία της Κριτσάς κατά τη Βενετοκρατία», *Πεπραγμένα του Ι΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Χανιά 1-7 Οκτωβρίου 2006, υπό έκδοση.

9 Στην περιοχή της Φουρνής, παρατηρείται αντίστοιχα η ύπαρξη τριών οικιστικών κέντρων: Καστέλι Φουρνής, Απάνω χωριό Φουρνής και Κάτω χωριό Φουρνής. Επίσης, Πάνω Ελούντα-Κάτω Ελούντα, Μέσα Λακώνια-Έξω Λακώνια.

10 Το 1884: Kritsa με 180 χριστιανικές και 2 μουσουλμανικές οικογένειες. Το 1881: Κρητσά με 2.071 χριστιανούς κατοίκους. Το 1900 με 2.355 χριστιανούς κατοίκους. Πρβλ. Νίκος Ανδριώτης, *Πληθυσμός και οικισμοί της Ανατολικής Κρήτης (16ος-19ος αι.)*, Ηράκλειο 2006, σ. 488.

11 Παραθέτω ονομαστικό κατάλογο των ναών που εγγράφονται εντός της εδαφικής περιφέρειας της Κριτσάς και χρονολογούνται κατά την περίοδο της βενετοκρατίας:
Εντός οικισμού: 1) Αφέντης Χριστός (τοιχογραφημένος), 2) Άγιος Γεώργιος Χαρακίτης νεότερος στη θέση παλαιού, 3) Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος, 4) Αγία Πελαγία, 5) Άγιος Κωνσταντίνος στο Πλάι, 6) Παναγία η Ακρωτηριανή ή Δαβραδιανή, 7) Άγ. Ιωάννης Θεολόγος-Άγιοι Πάντες (τοιχογραφημένος), 8) Αγία Μαρίνα, 9) Άγιος Παντελεήμων νεότερος στη θέση παλαιού, 10) Άγιο Πνεύμα (τοιχογραφημένος), 11) Άγιος Γεώργιος Πλατανιάς, 12) Αγία Βαρβάρα, 13) Άγιος Αντώνιος.
Στα όρια του σημερινού οικισμού: 14) Άγιος Γεώργιος ο Καβουσιώτης (τοιχογραφημένος), 15) Αγία Παρασκευή στη Χανιώτενα, 16) Άγιος Ιωάννης Πρόδρομος, κοιμητηριακός (τοιχογραφημένος), 17) Αγία Φωτεινή στα Καβουριανά.
Στα περίχωρα του οικισμού: 18) Αφέντης Χριστός στο Καμάρι, 19) Παναγία η Κερά στο Λογάρι (τοιχογραφημένος), 20) Άγιος Κωνσταντίνος στο Λογάρι (τοιχογραφημένος), 21) Αγία Παρασκευή στα Τσικαλοχώματα (τοιχογραφημένος), 22) Μιχαήλ Αρχάγγελος (τοιχογραφημένος).
Στην ευρύτερη περιοχή: 23) Παναγία η Βαρσαμιώτισσα, 24) Άγιοι Απόστολοι στην Κουτσουνάρα, 25) Αγία Παρασκευή στην Ψιμουδιά, 26) Κερά ή Παναγία του Φλέρμου, 27) Άγιος Γεώργιος στο Κλίμα, 28) Ανώνυμος ναός (σήμερα αποθήκη) στο Καβουσάκι, 29) Άγιος Γεώργιος ο Τραγοπιάστης στον Αλμυρό (τοιχογραφημένος), 30) Ανάληψη στον Αλμυρό (τοιχογραφημένος), 31) Τίμιος Σταυρός-Σταυρωμένος κοντά στη Λατώ, 32) Τίμιος Σταυρός στα Κλησίδια, 33) Άγιος Αντώνιος-Προφήτης Ηλίας στη Λατώ, 34) Άγιος Ιωάννης στο Φλέη, 35) Άγιος Γεώργιος στο Καθαρό, 36) Αφέντης Χριστός στο Καθαρό, 37) Μονή Άγιου Ιωάννη του Θεολόγου, στο Θεολόγο.

τά την περίοδο της βενετοκρατίας (13ος-17ος αι.). Η χρονολόγηση των ναών προέκυψε από το συνδυασμό και την αξιοποίηση ενός πλέγματος πληροφοριών, όπως παρατηρήσεις πεδίου, γραπτών αναφορών, προφορικών μαρτυριών, και παλιών φωτογραφιών. Οι ναοί αυτοί αποτελούν τα μοναδικά σωζόμενα έως σήμερα υλικά τεκμήρια, ικανά να προσδιορίσουν ένα «κλειστό σύνολο» που η επεξεργασία του μπορεί να δώσει στοιχεία για την ιστορία του οικισμού της Κριτσάς.

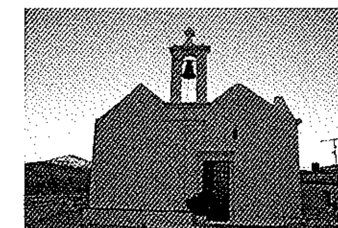
Στην παρούσα εργασία θα εστιάσουμε την προσοχή μας μόνο στους ναούς που εγγράφονται εντός του ιστορικά δομημένου χώρου του οικισμού και θα παρακολουθήσουμε, μέσα από αυτούς, την πολεοδομική εξέλιξη του οικισμού της Κριτσάς κατά την περίοδο της βενετοκρατίας.

Κατάλογος

Μερικοί ναοί έχουν χρονολογηθεί κατά προσέγγιση. Δυστυχώς αρκετοί έχουν δεχθεί νεότερες επεμβάσεις που έχουν αλλοιώσει την μορφή τους και έχουν καταστρέψει για πάντα χρήσιμα στοιχεία που θα βοηθούσαν σε μια πιο ασφαλή χρονολόγηση. Επίσης στον κατάλογο περιλαμβάνονται δύο μη σωζόμενοι ναοί (αρ. κατ. 2, 9), που τεκμηριώνονται με έμμεσο τρόπο.

Α. ΚΡΙΤΣΑ - ΧΡΙΣΤΟΣ

1. **Αφέντης Χριστός**[12] (Εικ. 3). Δίκλιτος ναός με τουλάχιστον τρεις κύριες κατασκευαστικές φάσεις 1η φάση 13ος αι.: Μονόχωρος, μικρών διαστάσεων με τυφλά εσωτερικά αψιδώματα. 2η φάση: Επέκταση προς τα δυτικά με προσθήκη κτιρίου τετράγωνης κάτοψης στεγασμένου με σταυροθόλιο, εικονογραφικό διάκοσμο και παράσταση με τον αφιερωτή Χωνιάτη[13] που χρονολογείται στις αρχές 14ου αι.[14] 3η φάση: Σύμφωνα με χαμένη σήμερα επιγραφή,[15] κατά τα έτη 1614-1615 έγινε ανακαίνιση του ναού από τους Γεώργιο Μαζηζάνη και Γεώργιο Κοντογιάννη. Είναι πολύ πιθανόν την ίδια περίοδο να ανοικοδομήθηκε και το βόρειο κλίτος του ναού. Στον ευρύχωρο περίβολο του ναού υπήρχαν τουλάχιστον δύο αρκοσόλια, σήμερα καταστραμμένα ολοσχερώς.


Εικόνα 3. Κριτσά. Ναός Αφέντη Χριστού, 13ος-17ος αι. Δυτική όψη.

2. **Άγιος Γεώργιος Χαρακίτης.** Στη θέση του σύγχρονου ναού, υπήρχε ο μονόχωρος και θολοσκεπής ναός που απεικονίζεται στη φωτογραφία (Εικ. 4) λίγο πριν την καταστροφή του.[16] Ο παλαιός ναός λειτουργούσε, ενώ προχωρούσαν οι εργασίες της ανέγερσης του νέου και πολύ

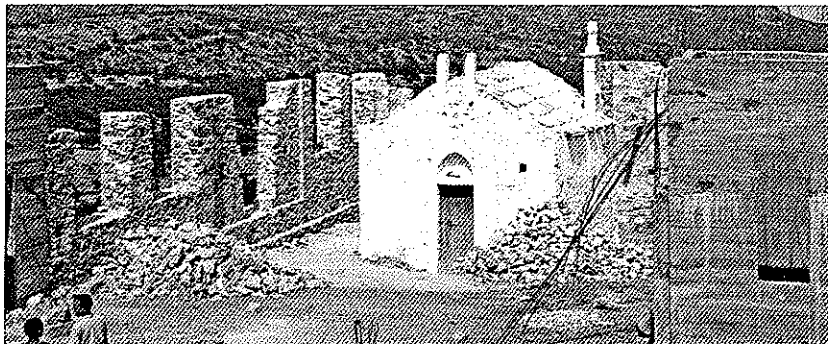
12 Gerola – Λασσιθιωτάκης, *Τοπογραφικός κατάλογος*, ό.π., σ. 84. αρ.563.

13 Για την παράταση του αφιερωτή: Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. II (1908), σ. 338, πίν. 16,1. Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. IV (1932), σ. 530-531. Στέλλα Παπαδάκη-Oekland, «Βυζαντινοί Χρόνοι», ό.π., σ. 77.

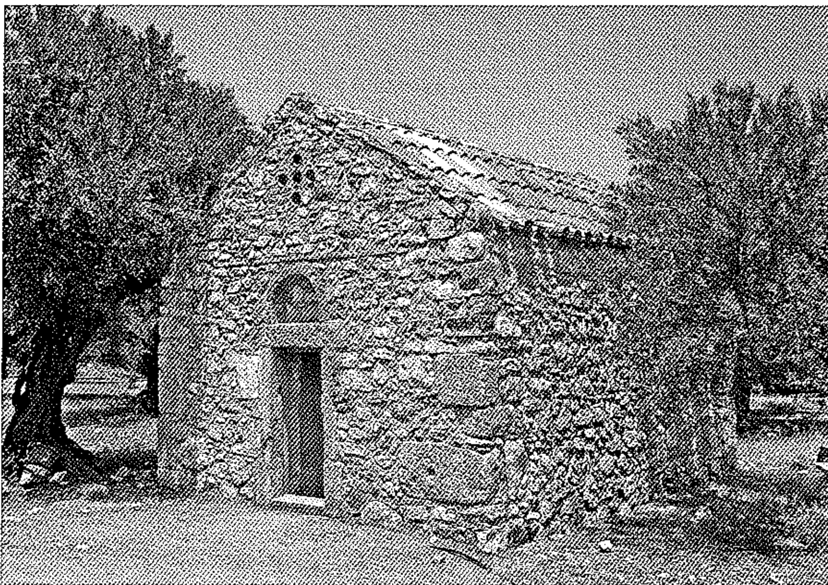
14 Στο ίδιο, σ. 76-77: Οι τοιχογραφίες του Χριστού αποδίδονται «σε ζωγράφους που εργάστηκαν στη διακόσμηση του κεντρικού κλίτους της Κεράς».

15 Giuseppe Gerola, *Monumenti Veneti*, τόμ. IV (1932), σ. 531.

16 Η φωτογραφία προέρχεται από το ημερολόγιο 2006 του Πολιτιστικού Συλλόγου Κριτσάς «Λατώ». Ευχαριστώ θερμά τον κ. Γιώργο Αφορδακό για την υπόδειξη και την περιήγηση στην ευρύτερη περιοχή.



Εικόνα 4. Κριτσά. Ναός Αγίου Γεωργίου του Χαρακίτη (14ος αι.;). Λίγο πριν την κατεδάφιση.



Εικόνα 5. Κριτσά, περίχωρα οικισμού. Ναός Αγίου Κωνσταντίνου, 14ος αι. Νοτιοανατολική όψη.

μεγαλύτερου ναού. Μεγάλη ομοιότητα παρουσιάζει το εικονιζόμενο στη φωτογραφία μνημείο με τον τοιχογραφημένο ναό του Αγίου Κωνσταντίνου[17] (Εικ. 5), που σύμφωνα με κτητορική επιγραφή χρονολογείται το 1354-5.[18]

3. **Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος** (Εικ. 6). Μονόχωρος, θολοσκεπής, μεγάλων διαστάσεων. Σύμφωνα με την κτητορική επιγραφή,[19] ο ναός κατασκευάστηκε το 1570 από την οικογένεια του Αλεξίου Σκλίνζα. Το αγιοθύριδο του ναού είναι εξαιρετικό δείγμα της τοπικής γλυπτικής παραγωγής του 16ου αιώνα. Εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική όψη του. Επισκευές στο ναό και νέα επιχρίσματα έγιναν το 1835.
4. **Αγία Πελαγία.** Μονόχωρος, θολοσκεπής ναός της ύστερης βενετοκρατίας (τέλος 16ου αι.) με λιτά μορφολογικά στοιχεία
5. **Άγιος Κωνσταντίνος στο Πλάι.** Μονόχωρος, θολοσκεπής, με πολλές επεμβάσεις που έχουν αλλοιώσει την αρχική μορφή του. Ίχνη από εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική πλευρά. Λιτό ορθογώνιο θύρωμα με περιμετρικό κορδόνι και οξυκόρυφο ανακουφιστικό τόξο (15ος -16ος αι.)

17 Gerola - Λασσιθιωτάκης, ό.π., σ. 85, αρ. 567.

18 Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. IV (1932), σ. 533.

19 Στο ίδιο, σ. 530.



Εικόνα 6. Κριτσά. Ναός Αγίου Ιωάννη του Χρυσόστομου, 1570. Βορειοανατολική όψη.

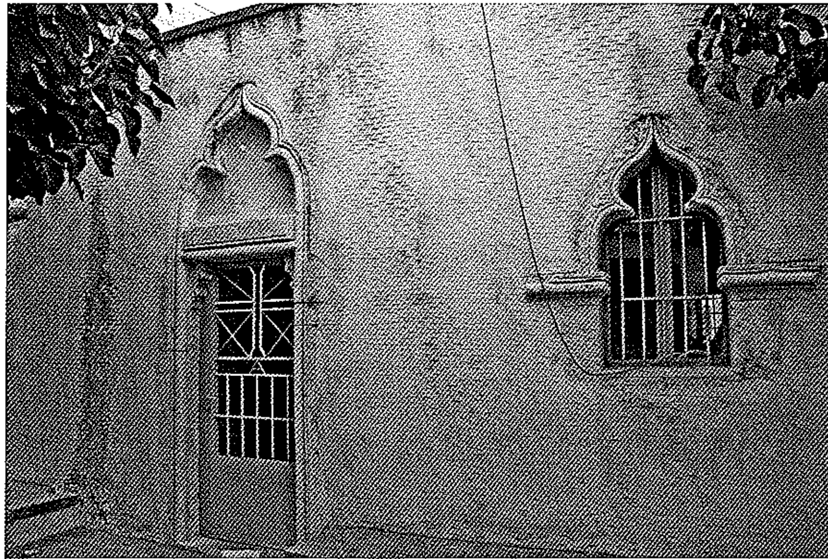
6. **Παναγία η Ακρωτηριανή ή Δαβραδιανή.** Μονόχωρος, θολοσκεπής μεγάλων διαστάσεων που ανοικοδομήθηκε το 1627, βάσει κτητορικής επιγραφής,[20] από τον ιερέα Εμμανουήλ Σκλίνζα. Ο ναός διαθέτει καλής ποιότητας λιθόγλυπτο διάκοσμο. Νεότερη προσθήκη στη βόρεια πλευρά του.

Β. ΚΡΙΤΣΑ - ΚΟΡΝΑΡΑΤΑ

7. **Άγιος Ιωάννης Θεολόγος - Άγιοι Πάντες.** Δίκλιτος θολοσκεπής με τρεις κατασκευαστικές φάσεις. 1η φάση: 14ος-αρχές 15ου αι. Μονόχωρος μικρών διαστάσεων τοιχογραφημένος. 2η φάση: επέκταση προς τα δυτικά. 3η φάση: κατασκευή νέου κλίτους το πιθανότερο κατά την περίοδο της ύστερης τουρκοκρατίας. Οι τοιχογραφίες είναι ασβεστωμένες.
8. **Αγία Μαρίνα** (Εικ. 7). Μονόχωρος, θολοσκεπής, μεγάλων διαστάσεων και επιμελημένης κατασκευής. Τα ανοίγματά του φέρουν καλής τέχνης φλογόσχημα πλαίσια (15ος αι.). Εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική όψη.
9. **Άγιος Παντελεήμων.** Δίκλιτος ναός του 19ου αι. που κατασκευάστηκε στη θέση παλαιού. Ναός αφιερωμένος στον Άγιο Παντελεήμονα μνημονεύεται σε έγγραφο του 1240[21] στο οποίο δηλώνεται η ακίνητη περιουσία

20 Στο ίδιο, σ. 533.

21 «... Comenca dela parte de levante, hinc est del Armiro, et sfende lo flumen per meco, la parte de bora est de dicto Andrea Cornario et la parte de ostia est de dicto Filipo, veniendo lo sinoro da comencamento dela fontana et ferit intus montagna, que dicitur Danico,// et fere alo cavo dela montagna delo puteo dello Muscoleo et venit ala ligea, que est desubtus casale, et monta alo casale et vadit ad ecclesian



Εικόνα 7. Κριτσά. Ναός Αγίας Μαρίνας, 15ος αι. Νότια όψη.

του Ανδρέα Cornario στην Κριτσά. Επίσης σε χειρόγραφο του Κ. Κοζύρη (1776-1853) αναφέρεται ότι κατά τα τέλη του 17ου ο πρόγονός του Κάλλιστος Τελάτζος κατοικούσε στα δυτικά του Αγίου Παντελεήμονα και είχε την εφημερία του ναού.[22]

Γ. ΚΡΙΤΣΑ - ΚΥΠΡΙΑΝΑ

10. **Άγιο Πνεύμα**[23] (Εικ. 8). Δίκλιτος με κοινό εξωνάρθηκα και τρεις κατασκευαστικές φάσεις. 1η Φάση: Μονόχωρος μικρών διαστάσεων με τοιχογραφίες των αρχών του 15ου αιώνα.[24] Το κτιριακό κέλυφος φαίνεται παλαιότερο. 2η φάση: Προσθήκη πλευρικού κλίτους. 3η φάση: Κατασκευή του εξωνάρθηκα μετά τα μέσα του 15ου αιώνα. Το υπέρθυρο της δυτικής πόρτας του εξωνάρθηκα προέρχεται από δεύτερη χρήση. Εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική, δυτική και βόρεια όψη του.

11. **Άγιος Γεώργιος Πλατανιάς**. Μονόχωρος, θολοσκεπής με λιτά μορφολογικά στοιχεία. Φέρει εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική όψη (15ος-16ος αιώνας).

12. **Αγία Βαρβάρα**. Μονόχωρος, θολοσκεπής, μεγάλων διαστάσεων, με λιτά μορφολογικά χαρακτηριστικά (τέλη 16ου-αρχές 17ου αι.).

Sancti Pantaleonis...», Χαράλαμπος Γάσπαρης, *Catastici Feudorum Crete, Catasticum Sexterii Dorsoduri, 1227-1418*, τόμ. 2, Αθήνα 2004, αριθμός εγγράφου: 618.

22 «Ο ...ονομαζόμενος Κάλλιστος Ιερομάναχος του οποίου η κατοικία ήτο εις το νότιον μέρος του χωρίου Κριτζά εις το δυτικόν μέρος του Αγίου Παντελεήμονος, ...ήτο από γένος ευγενικόν και πλούσιος κατά πολλά έχοντας υποστατικά πολλά, αγρούς, ελαιόδενδρα, αμπελώνας και μετόχια αρκετά έχων και εφημερίαν τον άγιον Παντελεήμονα...»: Μιχαήλ Κοζύρης, «Ιστορική ανασκόπησις της πόλεως του Αγίου Νικολάου», *Κρητική Εστία* 63 (Ιούλιος 1956) 25-26, 34. Ευχαριστώ την κ. Μαρία Σωρού, που μου υπέδειξε τη συγκεκριμένη δημοσίευση.

23 Gerola - Λασσιθιωτάκης, ό.π., σ. 84, αρ. 564. Επίσης, Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. II (1908), σ. 240-241, εικ. 283.

24 Χατζηδάκης, ό.π., σ. 63.



Εικόνα 8. Κριτσά. Ναός Αγίου Πνεύματος, αρχές 15ου-16ος αι. Βόρεια όψη.

13. **Άγιος Αντώνιος**. Μονόχωρος, θολοσκεπής, μεγάλων διαστάσεων και λιτής μορφολογίας, με προσθήκη νεότερου κτιρίου στη βόρεια πλευρά του. Εντοιχισμένα σκυφία στην ανατολική όψη (16ος αιώνας).

Σχόλια και παρατηρήσεις

Οι ναοί και των τριών οικισμών της Κριτσάς, διαθέτουν κοινά δομικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά, που εναρμονίζονται με τις επικρατούσες τεχνικές και τα τεχντροπικά ρεύματα της πλειονότητας των ναών του Μεραμπέλλου και ολόκληρης της Κρήτης. Πρόκειται για λιθόκτιστους μονόχωρους θολοσκεπείς ναούς μικρής κλίμακας και λιτής κατασκευής, που σε ορισμένες περιπτώσεις επεκτείνονται, δέχονται προσθήκες πλευρικών κλιτών και γίνονται δίκλιτοι (αρ. κατ. 1, 7, 10). Τα επιμέρους δομικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά των παραπάνω ναών δεν θα σχολιαστούν στην παρούσα εργασία. Θα περιοριστούμε στην παρατήρηση της θέσης των ναών σε σχέση με το οικιστικό σύνολο και σε συνάρτηση με τις χρονολογικές διαφοροποιήσεις που αυτοί παρουσιάζουν. Βάσει αυτών θα επιχειρήσουμε την αναζήτηση των αρχικών οικιστικών εγκαταστάσεων και τη σκιαγράφηση της πολεοδομικής τους εξέλιξης.

Οι ναοί του Αφέντη Χριστού (Χριστός), του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου (Κορναράτα) και του Αγίου Πνεύματος (Κυπριανά) (αρ. κατ. 1, 7, 10), που χρονολογούνται ανάμεσα στον 13ο και έως τις αρχές του 15ου αι., βρίσκονται στις θέσεις με τον πυκνότερο πολεοδομικό ιστό. Είναι εύλογο να θεωρηθεί ότι σηματοδοτούν τους αρχικούς πυρήνες ανάπτυξης του κάθε οικισμού. Στην περιοχή που εντοπίζεται ο παλαιότερος ναός, δηλαδή αυτός του Χριστού, στην ανατολική πλευρά του οικισμού, τα οικοδομικά τετράγωνα παρουσιάζουν τη μέγιστη πυκνότητα, έχουν ακανόνιστο σχήμα, μεγάλο βάθος και δαιδαλώδη διάταξη. Απαρτίζονται από στενομέτωπα κτίσματα που διαθέτουν μόνο ένα ελεύθερο μέτωπο πάνω στο στενό δρόμο που τα περιβάλλει.[25] Η διάταξη αυτή επιτρέπει

25 Σοφία Ελευθεριάδου, Οδυσσέας Σγουρός, Κατερίνα Σκλήρη, *Κριτσά Λασιθίου: Ένας*

την υπόθεση ότι στο σημείο αυτό εντοπίζεται ο αρχαιότερος οικιστικός πυρήνας της Κριτσάς.

Η ιστορική περίοδος της πρώτης εγκατάστασης μένει να προσδιοριστεί. Μέχρι σήμερα δεν έχουν εντοπιστεί ορατά κατάλοιπα για την κατοίκηση του χώρου πριν την περίοδο της βενετοκρατίας. Εν τούτοις είναι βέβαιο είναι ότι η περιοχή διέθετε όλες τις προϋποθέσεις για κατοίκηση και κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο. Η μεγάλη καλλιτεχνική παραγωγή που παρατηρείται ήδη κατά τον 14ο αι. είναι δύσκολο να ερμηνευτεί αν δεν παραδεχτούμε την παρουσία οικιστικών κέντρων με ισχυρή βυζαντινή παράδοση.[26]

Θα επιχειρήσουμε μία παρατήρηση που ενισχύει την παραπάνω θέση. Παρατηρούμε ότι σε γραπτές πηγές η εκφορά του ονόματος του οικισμού απαντάται στον ενικό και τον πληθυντικό αριθμό. Ο οικισμός αναγράφεται ως «la Gricea» σε βενετικά έγγραφα του 1236-1238[27] και ως «χωρίον της Κρητζέας»[28] στην αφιερωματική επιγραφή του νότιου κλίτους της Παναγίας της Κεράς, που χρονολογείται στις πρώτες δεκαετίες του 14ου αι.[29] Αντίθετα στην πλειονότητα των λατινικών και ιταλικών πηγών, ήδη από τις αρχές του 13ου αι., ο οικισμός αναγράφεται στον πληθυντικό αριθμό ως «Gricce-Griceis-Grices-Crizzes».[30] Μόνο στην ελληνική γλώσσα επιβιώνει ο ενικός αριθμός έως και την ύστερη βενετοκρατία.[31] Η διαφοροποίηση αυτή δεν πρέπει να είναι τυχαία. Ο ενικός αριθμός ίσως αντανακλά και τον αρχαιότερο τύπο ονομασίας του οικισμού, ενώ ο πληθυντικός αριθμός των βενετσιάνικων πηγών προφανώς αποδίδει το σύμπλεγμα των οικιστικών πυρήνων, που δημιουργήθηκαν με την εγκατάσταση των καλλιεργητών των Βενετών γαιοκτημόνων. Όταν διαμορφώθηκαν οι οικιστικοί πυρήνες των Κορναράτων και των Κυπριανών, ο αρχαιότερος πυρήνας, «το χωρίον της Κρητζέας», προσδιορίζεται πλέον ως «Crices Christo», από την ονομασία του ναού του Χριστού, διαφοροποιούμενος από τους δύο νεότερους, που οφείλουν την ονομασία τους στα επώνυμα των κατοίκων τους.[32] Σύμφωνα με τα παραπάνω θεωρούμε

Παραδοσιακός οικισμός, Σπουδαστική Εργασία Διάλεξης, Αρχιτεκτονική Σχολή Ε.Μ.Π., Αθήνα 1983, σ. 35-36.

26 Δημήτρης Τσουγκαράκης, «Παρατηρήσεις στο χαρακτήρα των οικισμών της Βυζαντινής Κρήτης», *Πεπραγμένα του ΣΤ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. Β΄, Χανιά 1991, σ. 591-619.

27 Γάσπαρης, *Catastici Feudorum Crete*, ό.π., αριθμός εγγράφων: 210, 556.

28 Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. IV (1932), σ. 532.

29 Παπαδάκη-Oekland, «Βυζαντινοί Χρόνοι», ό.π., σ. 71-74. Μανώλης Μπορμπουδάκης, ό.π., χ.α.

30 Για τις αναφορές του οικισμού στον πληθυντικό κατά την πρώιμη βενετοκρατία, πρβλ. Γάσπαρης, *Catastici Feudorum Crete*, ό.π., αριθμός εγγράφων: 567, 568, 569, 571, 572, 609, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 627, 628, 630, 631, 633, 634, 639, 730, 811, 856, που χρονολογούνται από το 1236 και έως το 1414. Για τις αναφορές του οικισμού κατά την ύστερη βενετοκρατία, βλέπε σημ. 7.

31 «.. εγώ ο παπά Κορονέος ...από την Κριτζά..»: πρβλ. Κωστής Ηλιάκης – Δάφνη Χρονάκη (εκδ.), *Πέτρος Πατσιδιώτης, Νοτάριος καινούργιου Χωριού των Καρών Κατάστιχο (1546-1554)*, Νεάπολη 2002, σ. 126.

32 Κορναράτα από την οικογένεια των Κορνάρων. Σε έγγραφο του 1328 αναφέρεται η

ότι η βυζαντινή Κριτσά πρέπει να αναζητηθεί στο ανατολικό τμήμα του οικιστικού πυρήνα του Χριστού.

Με τη δημογραφική ανάπτυξη που σημειώνεται κατά την ύστερη βενετοκρατία οι τρεις οικισμοί επεκτείνονται και τείνουν να ενωθούν. Μέσα από τις χρονολογικές διαφοροποιήσεις που παρουσιάζουν οι ναοί των οικισμών μπορούμε να παρακολουθήσουμε σε γενικές γραμμές και την πολεοδομική εξέλιξη.

Μεγάλη οικοδομική δραστηριότητα διαπιστώνουμε στον οικισμό του Χριστού, όπου μετά τα μέσα του 15ου αιώνα και έως τις αρχές του 17ου οικοδομούνται οι ναοί του Άγιου Κωνσταντίνου (αρ. κατ. 5), του Άγιου Ιωάννη του Χρυσόστομου (αρ. κατ. 3), της Αγίας Πελαγίας (αρ. κατ. 4), της Παναγίας της Ακρωτηριανής ή Δαβραδιανής (αρ. κατ. 6) και προστίθεται νέο κλίτος στον ίδιο το ναό του Αφέντη Χριστού (αρ. κατ. 1). Οι ναοί αυτοί διατάσσονται περιμετρικά, γύρω από τον κατοικημένο χώρο του οικισμού, θέτοντας με κάποιο τρόπο και τα όριά του.

Στα Κορναράτα, που κατά το τέλος του 16ου αιώνα υπήρξαν το μεγαλύτερο οικιστικό κέντρο της περιοχής (με 718 κατοίκους), και τα Κυπριανά, που πληθυσμιακά ήταν περίπου ισοδύναμα με τον οικισμό του Χριστού (με 458 και 455 κατοίκους αντίστοιχα), παρατηρείται κατά την περίοδο αυτή η ανοικοδόμηση λιγότερων ναών. Οι θέσεις των ναών αυτών κατά κανόνα βρίσκονται στα όρια του κατοικημένου χώρου, όπως ακριβώς παρατηρήσαμε ότι συμβαίνει και στον οικισμό του Χριστού. Εξαίρεση αποτελεί ο ναός της Αγίας Μαρίνας (αρ. κατ. 8), ο οποίος βρίσκεται εντός του οικιστικού πυρήνα και σχετικά κοντά στην κατοικία των Κορνάρων, γνωστή ως «Τα ψηλά αρχοντικά», που φωτογράφησε ο G. Gerola.[33]

Στις επεκτάσεις των οικισμών της Κριτσάς, ο πολεοδομικός ιστός παραμένει πυκνός και τα οικοδομικά τετράγωνα είναι συνήθως επιμήκη και αναπτύσσονται ανάμεσα σε δύο παράλληλους δρόμους, που ακολουθούν τις κλίσεις του εδάφους.

Συγκρίνοντας τα σύνολα των ναών της ύστερης βενετοκρατίας στους τρεις οικιστικούς πυρήνες της Κριτσάς, διαπιστώνουμε ότι οι ναοί που εγγράφονται στον οικισμό του Χριστού, αποτυπώνουν πολύ παραστατικά την εξέλιξη του οικισμού. Η ανοικοδόμηση ναών σε τακτά χρονικά διαστήματα στον οικισμό του Χριστού προσφέρει τη μαρτυρία μιας αξιοσημείωτης συνέχειας. Αντίθετα, στους άλλους δύο οικισμούς παρατηρείται περιορισμένη ανοικοδόμηση ναών, σε χώρους εντός της ζώνης κατοίκησης. Για

διανομή της περιουσίας του ευγενή Μάρκο Cornario στην «cavalaria delle Crece»: Χαράλαμπος Γάσπαρης, *Η γη και οι αγρότες στη μεσαιωνική Κρήτη, 13ος-14ος αι.*, Αθήνα 1997, σ. 213, 327, πίν. 26. Ο Στ. Σπανάκης θεωρεί ότι τα Κυπριανά πήραν αυτό το όνομα από την παρουσία Κυπρίων στην περιοχή: Στέργιος Σπανάκης, *Πόλεις και Χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων*, τόμ. Β΄, Ηράκλειο 1991, σ. 440. Στην απογραφή του Basilicata το χωριό αναγράφεται ως Chiperiana. Κάτι ανάλογο διαβάζεται και στο χάρτη του Coronelli (1696). Από τις ονομασίες των οικισμών της Κριτσάς κατά τη βενετοκρατία έχει παραμείνει μόνο η ονομασία του Χριστού. Τα Κορναράτα και τα Κυπριανά δεν διατηρήθηκαν ούτε ως τοπωνύμια.

33 Gerola, *Monumenti Veneti*, ό.π., τόμ. III (1917), σ. 296-298, εικ. 201. Σήμερα, στη συνοικία «Ψηλά Αρχοντικά», δύο υψηλοί τοίχοι είναι ό,τι απέμεινε από το αρχοντικό των Κορνάρων.

να αξιολογηθεί η παρατήρηση αυτή, είναι απαραίτητο να επιχειρηθεί μία συνθετική μελέτη όλων των παραμέτρων που αφορούν στην περιοχή.

Συνοψίζοντας, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο αρχαιότερος οικιστικός πυρήνας της Κριτσάς εντοπίζεται στο Χριστό, εκεί όπου εγγράφεται και ο αρχαιότερος ναός του οικισμού. Οι άλλοι δύο οικισμοί, των Κορναράτων και των Κυπριανών, σύμφωνα με όλες τις παραμέτρους, διαμορφώθηκαν κατά την περίοδο της πρώιμης βενετοκρατίας κοντά στον ήδη υπάρχοντα οικισμό του Χριστού. Είναι πιθανόν στον οικιστικό πυρήνα του Χριστού να βρισκόταν ο βυζαντινός οικισμός της Κριτσάς. Η υπόθεση αυτή είναι δυνατόν να επιβεβαιωθεί μόνο μετά από ανασκαφική έρευνα. Κατά την περίοδο της ύστερης βενετοκρατίας, και οι τρεις οικισμοί αναπτύσσονται πολεοδομικά περίπου ισοδύναμα. Όμως, μόνο στον οικισμό του Χριστού παρατηρείται -ακόμα και κατά τις αρχές του 17ου αι.- έντονη οικοδομική δραστηριότητα σε ναούς εντός οικισμού.

Αναστασία Γ. Γιαγκάκη

Εισηγμένοι τύποι κεραμικής στην Κρήτη και εγχώριες απομιμήσεις τους

Προκαταρκτικές παρατηρήσεις στην κεραμική του 4ου-8ου και 12ου-13ου αι. μ.Χ.

Εισαγωγή

Στην Κρήτη η παραγωγή κεραμικής ήταν σημαντική ήδη από τα μινωικά χρόνια και συνεχίστηκε και στις επόμενες περιόδους. Ειδικά για τη ρωμαϊκή και την πρωτοβυζαντινή περίοδο οι πρόσφατες έρευνες σε αρκετές θέσεις του νησιού δηλώνουν ότι η παραγωγή κεραμικής ήταν ιδιαίτερα ανεπτυγμένη.

Ξεχωριστή θέση μεταξύ των διαφόρων εγχώριων τύπων κεραμικής κατέχουν ορισμένα αγγεία που βάσει των μορφολογικών χαρακτηριστικών τους μαρτυρούν άμεση επίδραση από άλλους, εισηγμένους στο νησί, τύπους, τους οποίους απομιμούνται και οι οποίοι αποτέλεσαν «πρότυπα» γι' αυτούς. Αξίζει, για παράδειγμα, να αναφέρουμε ότι μεταξύ των αμφορέων της ρωμαϊκής περιόδου έχουν αναγνωριστεί τύποι που απομιμούνται το γενικό σχήμα των αμφορέων της Ρόδου και της Κω.[1]

Για την περίοδο που εξετάζουμε, από τα διάφορα είδη κεραμικής που αποδίδονται στα εργαστήρια του νησιού τα περισσότερα στοιχεία αναφορικά με αγγεία που μιμούνται εισηγμένους στην Κρήτη τύπους προκύπτουν από τη μελέτη της λεπτής ποιότητας κεραμικής με ερυθρό επίχρισμα της πρωτοβυζαντινής περιόδου, από την εφυαλωμένη κεραμική του 12ου-13ου αι. και από τους αμφορείς. Αυτό οφείλεται ώς ένα βαθμό στο ότι η καλής ποιότητας κεραμική και οι αμφορείς αποτελούν δύο κατηγορίες που έχουν περισσότερο κερδίσει το ενδιαφέρον των μελετητών, με αποτέλεσμα τα στοιχεία που παρέχονται γι'αυτές να είναι πιο αναλυτικά και να είναι εφικτό να διαχωριστούν οι εγχώριες από τις εισηγμένες σε μία θέση παραγωγές. Παρά το ότι μεταξύ των τύπων κοινής κεραμικής

1 Οι τύποι *ARC2* και *ARC4* των κρητικών αμφορέων παραπέμπουν ως προς το σχήμα τους στους αμφορείς της Κω και της Ρόδου αντίστοιχα· βλ. John W. Hayes, «The Villa Dionysos Excavations, Knossos: the Pottery», *The Annual of the British School at Athens* 78 (1983) 143, 145, τύποι 3-5· Antigone Marangou-Lerat, *Le Vin et les amphores de Crète de l'époque classique à l'époque impériale*, Etudes Crétoises 30, Παρίσι 1995, σ. 77-82, σ. 84-89, τύποι *AC2* και *AC4*· Elisa Chiara Portale – Ilaria Romeo, «Contenitori da Trasporto», στο: Antonino Di Vita (επιμ.), *Gortina V. 3, lo scavo del Pretorio (1989-1995), vol V. 3* t. I, I Materiali*, Πάδοβα 2001, σ. 273-275.

υπάρχουν σχήματα που προφανώς έχουν επηρεαστεί από αγγεία εισηγμένα στο νησί (όπως είναι για παράδειγμα ορισμένες χύτρες του 4ου αιώνα[2]), αυτά αποτελούν προς το παρόν αρκετά μεμονωμένα παραδείγματα.

Είναι γεγονός ότι οι παρατηρήσεις που ακολουθούν στηρίζονται σε δείγματα αγγείων από λίγες σχετικά θέσεις της Κρήτης. Είναι πιθανό οι συνεχιζόμενες έρευνες στο νησί να προσθέσουν ή να διαφοροποιήσουν τις πληροφορίες που προκύπτουν από τα συγκεκριμένα δείγματα. Αξίζει όμως να συγκεντρωθούν όλες οι μέχρι σήμερα γνωστές «κρητικές» απομιμήσεις εισηγμένων αγγείων, καθώς, όπως θα φανεί, φωτίζουν με τον δικό τους τρόπο μία ιδιαίτερη πτυχή της κρητικής αγγειοπλαστικής από τον 4ο μέχρι τον 13ο αιώνα. Δυστυχώς ακόμα δεν υπάρχουν επαρκή δεδομένα για την κεραμική στην Κρήτη στη διάρκεια της αραβικής κατάκτησης, γι'αυτό και περιοριζόμαστε στην παρουσίαση των στοιχείων για την πρώτη και δεύτερη κυρίως βυζαντινή περίοδο.

I. *Κρητικές απομιμήσεις εισηγμένων αγγείων: 4ος-8ος αι.*

I.1. *Απομιμήσεις της λεπτής ποιότητας, ερυθροβαφούς κεραμικής*

Η παραγωγή της Βορείου Αφρικής, η παραγωγή της Μικράς Ασίας και η παραγωγή της Κύπρου αποτελούν τις τρεις βασικές κατηγορίες της καλής ποιότητας, λεπτής κεραμικής της πρωτοβυζαντινής περιόδου.[3] Περιλαμβάνουν κυρίως ανοιχτού σχήματος αγγεία (φιάλες, πινάκια, δίσκους) με λεπτά τοιχώματα, ερυθρωπό, ιδιαίτερα στιλπνό επίχρισμα στην επιφάνειά τους και πλούσια εμπίεστη, ανάγλυφη ή έκτυπη διακόσμηση. Γνώρισαν μεγάλη διάδοση σε όλη την περιοχή της Μεσογείου και απαντώνται, ειδικά η παραγωγή της Βορείου Αφρικής και εκείνη της Μικράς Ασίας, σε αρκετά μεγάλη ποσότητα και σε πάρα πολλές περιοχές της Κρήτης.

Τα τελευταία χρόνια δημοσιεύονται από αρκετές θέσεις της ανατολικής Μεσογείου αγγεία που έχουν ομοιότητες ως προς τα γενικά, μορφολογικά χαρακτηριστικά τους, με τις τρεις παραγωγές, διαφοροποιούνται όμως ως προς τον πηλό τους (fabric) και τις επιμέρους λεπτομέρειες του σχήματος, του επιχρίσματος και της διακόσμησής τους.[4] Οι απομιμήσεις

---

2 Anastasia G. Yangaki, *La Céramique des IVe-VIIIe siècles ap. J.-C. d'Eleutherna: sa place en Crète et dans le bassin égéen*, Αθήνα 2005, σ. 167-168.

3 Για τις παραγωγές αυτές βλ. τη βασική μελέτη του John W. Hayes, *Late Roman Pottery*, Λονδίνο 1972, σ. 13-299, 323-370, 371-386.

4 Σ' αυτήν την κατηγορία ανήκουν, για παράδειγμα, η παραγωγή των Αθηνών («Athenian Ware») (Hayes, *Late Roman Pottery*, ό.π., σ. 407-408) και της Αιγύπτου («Egyptian "A", "B", "C"») (Hayes, *Late Roman Pottery*, ό.π., σ. 387-401). Εντοπίζονται επίσης απομιμήσεις και σε πολλές περιοχές της ανατολικής Μεσογείου (Έφεσος, Σάρδεις, Συρία και Παλαιστίνη) και της Ιταλίας. Για παράδειγμα, η Sabine Ladstätter και ο Roman Sauer αναγνώρισαν, με τη χρήση αναλυτικών τεχνικών, την ύπαρξη στην Έφεσο μίας εγχώριας παραγωγής που απομιμείται τη λεπτή κεραμική από τη Φώκαια (Sabine Ladstätter – Roman Sauer, «Late Roman C Ware in Ephesos: the Significance of Imported and Local Production by Petrological and Mineralogical Methods», στο: Vassilis Kilikoglou, A. Hein, Yannis Maniatis (επιμ.), *Modern Trends in Scientific Studies on Ancient Ceramics, Papers presented at the 5th*

αυτές μπορούν να διακριθούν σε δύο βασικές ομάδες: α) σε αγγεία που παραπέμπουν άμεσα στα σχήματα της ερυθροβαφούς κεραμικής από την οποία έχουν επηρεαστεί – αυτά έχουν κατασκευαστεί από διαφορετικό πηλό και καλύπτονται από επίχρισμα όχι τόσο καλής ποιότητας όσο εκείνο των πρωτοτύπων τους, και β) σε αγγεία που έχουν κατασκευαστεί από αρκετά πιο χονδροειδή πηλό, συνήθως δεν καλύπτονται με επίχρισμα και έχουν επηρεαστεί στα γενικά, μορφολογικά χαρακτηριστικά τους από τα πρωτότυπα, χωρίς όμως να τα ακολουθούν πιστά. Ο δεύτερος αυτός τύπος απομιμήσεων αποτελεί περισσότερο «επιβίωση» αγγείων της παραγωγής της Βορείου Αφρικής, της Φώκαιας ή της Κύπρου, παρά πιστή «απομίμηση» αυτών.

Στην Κρήτη απομιμήσεις της λεπτής κεραμικής με ερυθρό επίχρισμα της Βορείου Αφρικής και της Φώκαιας έχουν βρεθεί στην Κνωσό και την Ελεύθερνα, ενώ στη Γόρτυνα εντοπίζονται εκτός των παραπάνω και απομιμήσεις της παραγωγής της Κύπρου.[5] Επίσης, στην Ελεύθερνα έχουν βρεθεί απομιμήσεις της παραγωγής *Çandarli*.[6]

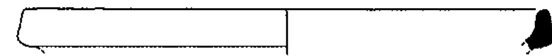
Εκτός από ορισμένα αγγεία που ανήκουν στην πρώτη (α) κατηγορία των απομιμήσεων και για τα οποία η κρητική προέλευση δεν έχει επιβεβαιωθεί —και επομένως θεωρούνται ως προϊόντα άλλων κέντρων—, τα αγγεία στα οποία επικεντρώνεται η παρούσα μελέτη ανήκουν στη δεύτερη (β) κατηγορία, των περισσότερο χονδροειδών απομιμήσεων.[7]

European Meeting on Ancient Ceramics, Athens 1999, British Archaeological Reports International Series 1011, Οξφόρδη 2002, σ. 323-333, εικ. 6, εικ. 8, εικ. 9)· για εγχώριες απομιμήσεις στη Συρία και την Παλαιστίνη: Jean-Pierre Sodini – Estelle Villeneuve, «Le passage de la céramique byzantine à la céramique omeyyade, en Syrie du Nord, en Palestine et en Transjordanie», στο: Pierre Canivet – Jean-Paul Rey-Coquais (επιμ.), *La Syrie, de Byzance à l'Islam, 7-8 siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen-Paris, Institut du Monde Arabe 11-15 Septembre 1990*, Δαμασκός 1992, σ. 208· για απομιμήσεις της ερυθροβαφούς κεραμικής που έχουν βρεθεί σε πολλές περιοχές της Ιταλίας: Sergio Fontana, «Le 'imitazioni' della sigillata africana e le ceramiche da mensa italiche tardo-antiche», στο: Lucia Saguì (επιμ.), *La ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del Convegno in onore di John W. Hayes, Roma, 11-13 maggio 1995*, Φλωρεντία 1998, σ. 83-100.

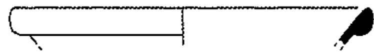
5 Για την Κνωσό: John W. Hayes, «Early Christian Pottery from Knossos: the 1978-1981 Finds from the Knossos Medical Faculty Site», *The Annual of the British School at Athens* 96 (2001) 438, 445, A23, A24, B7-B15, εικ. 4, A23, A24, εικ. 6, B7-B15· για την Ελεύθερνα: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 121-125· για τη Γόρτυνα: Enzo Lippolis, «Terra sigillata tarda affine all'africana e egiziana C», στο: Antonino di Vita (επιμ.), *Gortina V. 3*, ό.π., σ. 69-71· επίσης, η λεπτής ποιότητας, ερυθροβαφής κεραμική έχει ασκήσει επίδραση σε πολλά σχήματα της κοινής κεραμικής της Γόρτυνας: Marina Albertocchi – Roberto Perna, «Ceramica comune: vasi da mensa e da dispensa», Antonino Di Vita (επιμ.), *Gortina V. 3*, ό.π., σ. 418-435.

6 Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 120-121.

7 Τέτοια αγγεία έχουν βρεθεί στη Γόρτυνα· βλ. Daniela Monacchi, «Ceramiche sigillate», στο: Antonino Di Vita (επιμ.), *Gortina I*, Ρώμη 1988, σ. 213, τύποι α και β, εικ. 189, αρ. 170, αρ. 171· Enzo Lippolis, ό.π., σ. 69-72. Στην Ελεύθερνα, αγγεία που είχαν διαφοροποιηθεί από την παραγωγή της Φώκαιας και αρχικά είχαν θεωρηθεί από την Christine Vogt (Christine Vogt, «The Early Byzantine Pottery», στο: Πέτρος Γ. Θέμελης (επιμ.), *Πρωτοβυζαντινή Ελεύθερνα, τομέας I, δεύτερος τόμος*, Ρέθυμνο 2000, σ. 56) ως εγχώριες «απομιμήσεις» τους, θεωρούνται, τόσο βάσει αναλύσεων, όσο



Εικόνα 1: Απομίμηση του σχήματος 99 της αφρικανικής παραγωγής, κλίμακα 1:4.



Εικόνα 2: Απομίμηση του σχήματος 3 της παραγωγής της Φώκαιας, κλίμακα 1:4.

Οι πρώτες αυτές απομιμήσεις λεπτής ποιότητας, ερυθροβαφούς κεραμικής εμφανίζονται ήδη από τον 1ο αι. μ.Χ. στη Γόρτυνα.[8] Στη διάρκεια του 3ου και 4ου αι. εντοπίζονται στη Γόρτυνα και την Ελεύθερνα αγγεία που μιμούνται σχήματα της παραγωγής *Çandarli* και της αφρικανικής παραγωγής.[9] Οι απομιμήσεις αυξάνονται στη διάρκεια του 6ου και 7ου αιώνα, όταν στη Γόρτυνα, την Ελεύθερνα και την Κνωσό εντοπίζονται αγγεία που έλκουν το σχήμα τους από αγγεία της παραγωγής της Βορείου Αφρικής και της Φώκαιας. Στα αγγεία της Γόρτυνας και της Ελεύθερνας το επίχρισμα συχνά απουσιάζει εντελώς, ενώ τα αγγεία από την Κνωσό φέρουν επίχρισμα και ίχνη στίλβωσης. Η συγκριτική μελέτη των δεδομένων και από τις τρεις αυτές θέσεις δείχνει ότι τα σχήματα που έχουν ασκήσει μεγαλύτερη επίδραση στις απομιμήσεις στο νησί είναι και αυτά που όχι μόνον απαντώνται περισσότερο συχνά στις συγκεκριμένες θέσεις, αλλά και που είχαν τη μεγαλύτερη διάδοση στην περιοχή της Μεσογείου. Ειδικότερα, σημειώνονται απομιμήσεις των σχημάτων 67, 99 (Εικ. 1), 104 και 106 της αφρικανικής παραγωγής και των σχημάτων 3 (Εικ. 2) και 10 της παραγωγής της Φώκαιας. Δεδομένου ότι οι απομιμήσεις αυτές βρίσκονται και σε στρώματα μεταγενέστερα χρονικά των στρωμάτων που περιλαμβάνουν τα πρωτότυπά τους, φαίνεται ότι χρησιμοποιούνταν για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα απ' ό,τι τα τελευταία.[10] Αυτές θεωρήθηκαν από τους μελετητές ως προϊόντα κρητικών εργαστηρίων, καθώς διαφοροποιούνται εμφανώς από τα «πρωτότυπά» τους. Εκτός του ότι δεν ακολουθούν με πιστότητα το γενικό σχήμα των πρωτοτύπων τους, είναι κατασκευασμένες από διαφορετικό πηλό, συχνά αρκετά χονδροειδή. Στην περίπτωση των παραδειγμάτων της Γόρτυνας, τα περισσότερα ανήκουν στην κοινή κεραμική της θέσης και θεωρούνται εγχώριας παραγωγής. Στα παραδείγματα της Ελεύθερνας ο πηλός έχει μεγάλες ομοιότητες με αυτόν που θεωρείται ότι αντιστοιχεί στην εγχώρια περιοχή της ευρύτερης περιοχής Μυλοποτάμου. Οι απομιμήσεις της Κνωσού θεωρείται ότι αντιστοιχούν σε κάποιο περιφερειακό, κρητικό κέντρο παραγωγής.[11] Η εγχώρια παραγωγή ορι-

και βάσει συμπληρωματικών ερευνών από την υπογράφουσα ότι έχουν εισαχθεί στην Κρήτη πιθανότατα από τη Μικρά Ασία. Για όλο το σχετικό προβληματισμό βλ. αναλυτικά: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 123-125, σ. 288-291.

8 Albertocchi, Perna, ό.π., σ. 426, 435, τύπος III 1.2/2, τύπος XII 1.4/2, πίν. LXXXIX, III 1.2/2, πίν. XCVI, XII 1.4/2.

9 Για τη Γόρτυνα: Albertocchi, Perna, ό.π., σ. 419, σ. 429, τύποι A I 1.1/1 και V 3.1/1, πίν. LXXXIV, A I 1.1/1, πίν. XCI, V 3.1/1· για την Ελεύθερνα: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 120-121, 288-290.

10 Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση του συγκεκριμένου θέματος: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 119-125, σ. 288-293.

11 Πρόκειται για απομιμήσεις που αναγνωρίζονται ως: «Local/regional RS Ware»

σμένων απομιμήσεων που έχουν βρεθεί στην Ελεύθερνα ενισχύεται από τα αποτελέσματα αναλύσεων, σύμφωνα με τα οποία τα δείγματα αυτά ανήκουν στην ομάδα της εγχώριας παραγωγής.[12]

Πέραν όμως από τις ομοιότητες των τριών θέσεων ως προς τις απομιμήσεις, εντοπίζονται και ορισμένες διαφοροποιήσεις. Στη Γόρτυνα εμφανίζονται και αγγεία που μιμούνται το σχήμα 1 της κυπριακής παραγωγής.[13] Επιπλέον, παρά το ότι στην ίδια θέση η παραγωγή της Φώκαιας απαντάται περισσότερο απ' ό,τι η παραγωγή της Βορείου Αφρικής, οι απομιμήσεις της δεν είναι ιδιαίτερα συχνές και, όσες εντοπίζονται, ανήκουν μόνο στο σχήμα 3. Δεν εντοπίζονται δηλαδή απομιμήσεις σχημάτων που χρονολογούνται στον 7ο αιώνα (όπως το σχήμα 10), ενώ εκείνες σχημάτων του 6ου αιώνα είναι οι πλέον διαδεδομένες. Αντίθετα, στην Ελεύθερνα, όπου η παραγωγή της Μικράς Ασίας είναι η πιο διαδεδομένη, οι απομιμήσεις ακολουθούν κυρίως σχήματα αυτής της παραγωγής (Εικ. 2), που μπορούν μάλιστα να χρονολογηθούν ακόμα και στο δεύτερο μισό του 7ου αιώνα, και λιγότερο της αφρικανικής παραγωγής. Στην Κνωσό οι απομιμήσεις της παραγωγής της Φώκαιας είναι αρκετά κοινές, ακόμα και μέσα στον 7ο αιώνα.[14]

Οι διαφοροποιήσεις αυτές εκφράζουν διαφορετικές επιλογές και προτιμήσεις στις θέσεις αυτές, οι οποίες δεν θα πρέπει να θεωρηθούν τελείως τυχαίες. Εάν αυτές εκφράζουν και διαφορετικές χρήσεις των αγγείων, όπως έχει υποστηριχτεί για ορισμένα παραδείγματα από την Ιταλία,[15] αυτό δεν μπορεί να αποδειχθεί προς το παρόν. Καθώς πάντως οι απομιμήσεις των σχημάτων του 6ου και 7ου αιώνα είναι αναλογικά περισσότερες από εκείνες των προηγούμενων αιώνων και χρησιμοποιούνται για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα απ' ό,τι τα «πρωτότυπά» τους, είναι βάσιμο να υποθέσουμε ότι καλούνταν να καλύψουν συγκεκριμένες ανάγκες, σχετιζόμενες με τη σταδιακή μείωση της κυκλοφορίας και των εισαγωγών της καλής ποιότητας ερυθροβαφούς κεραμικής.

I.2. *Απομιμήσεις τύπων πρωτοβυζαντινών αμφορέων*

I.2.1. Απομιμήσεις Υστερορωμαϊκού τύπου 1

Ένας από τους πιο διαδεδομένους τύπους αμφορέων της πρωτοβυζαντινής περιόδου, που απαντά σε πάρα πολλές θέσεις της Μεσογείου, είναι ο υστερορωμαϊκός τύπος 1 (Carthage L.R.A. 1). Κέντρα παραγωγής αυτού του αμφορέα έχουν αναγνωριστεί στην Κιλικία, στην Κύπρο και τη Ρόδο[16].

(Hayes, «Early Christian», ό.π., 433-434).

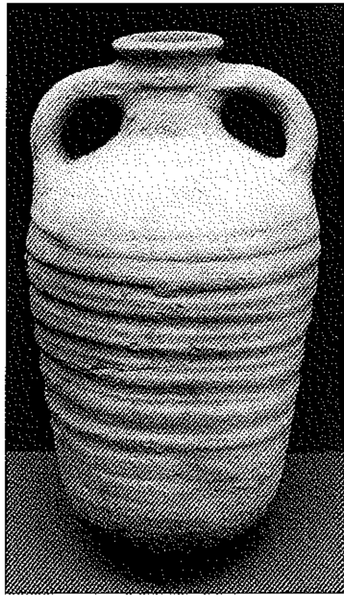
12 Πρόκειται, για παράδειγμα, για απομιμήσεις του σχήματος 73 της αφρικανικής παραγωγής (Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 121).

13 Albertocchi - Perna, ό.π., σ. 418-419, τύπος A III 1.1/1, πίν. LXXXIV, A III 1.1/1.

14 Hayes, «Early Christian», ό.π., 433-434.

15 Fontana, ό.π., σ. 95-97.

16 Για τον τύπο αυτό: John A. Riley, «The Coarse Pottery from Berenice», στο: John A. Lloyd (επιμ.), *Excavations at Sidi Khrebish Benghazi (Berenice), vol. II*, Libya Antiqua supplement V. 2, Τρίπολη 1979, σ. 212-216· John W. Hayes, *Excavations at Saraçhane*



Εικόνα 3: Κρητικός αμφορέας τύπου TRC9, που απομιμείται τον υστερορωμαϊκό τύπο 1 (φωτογραφία Α. Γιαγκάκη).

Στη διάρκεια του 7ου κυρίως αι. εντοπίζονται σε αρκετές περιοχές απομιμήσεις του υστερορωμαϊκού τύπου 1. Στην Κρήτη, στην Κνωσό, τη Γόρτυνα, την Ελεύθερνα και στη νησίδα Ψείρα έχουν πρόσφατα αναγνωριστεί αμφορείς που κατατάσσονται στις εγχώριες απομιμήσεις του υστερορωμαϊκού τύπου 1.

Συγκεκριμένα στην Κνωσό, ο J.W. Hayes εντόπισε σε αποθέτη που χρονολογείται στο πρώτο μισό του 7ου αι. εγχώριες απομιμήσεις του τύπου 1.[17] Επίσης, τόσο στη Γόρτυνα όσο και στην Ελεύθερνα ο αμφορέας (Εικ. 3) κρητικού τύπου TRC9,[18] που απαντάται σε σύνολα του τέλους του 7ου και του 8ου αι., έχει αναγνωριστεί ως κρητική απομίμηση του υστερορωμαϊκού τύπου 1 (*L.R.A. 1C*). Τέλος, παρόμοιες απομιμήσεις έχουν εντοπιστεί στη διάρκεια του 8ου αι. και στη νησίδα Ψείρα.[19]

Τα παραδείγματα που ανήκουν στον κρητικό τύπο 9 (TRC9) αποτελούν τα περισσότερα απομιμήσεις της υστερότερης, τρίτης παραλλαγής του τύπου 1 (L.R.A. 1C). Το σώμα είναι κυλινδρικό (Εικ. 3), χωρίς να στενεύει προς τον πυθμένα, όπως ισχύει για τα παραδείγματα του υστερορωμαϊκού 1. Επιπλέον οι λαβές δε φέρουν καθόλου νευρώσεις κατά μήκος τους και έχουν ωοειδή διατομή, στοιχεία που διαφοροποιούν τον κρητικό τύπο από το πρωτότυπό του. Ακόμα, τα παραδείγματα του τύπου TRC9 από τη Γόρτυνα συσχετίζονται με όστρακα που έχουν βρεθεί στο εργαστήριο παραγωγής αμφορέων ρωμαϊκής περιόδου που έχει εντοπιστεί στη Χερσόνησο και στο οποίο κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο φαίνεται ότι παράγονταν αμφορείς που παραπέμπουν στον υστερορωμαϊκό τύπο 1.[20]

Επομένως, στην Κρήτη, από το πρώτο μισό του 7ου και μέχρι τις αρχές του 8ου αι. εντοπίζονται εγχώριες απομιμήσεις του υστερορωμαϊκού τύπου 1. Η παραγωγή απομιμήσεων αυτού του τύπου είχε ίσως ήδη ξεκινήσει στο νησί από τον 6ο αι., καθώς ένα παράδειγμα από τη Γόρτυνα αναγνωρίστηκε ως απομίμηση της δεύτερης παραλλαγής του υστερορωμαϊκού τύπου 1 (L.R.A. 1B).[21]

in Istanbul, vol. 2, The Pottery, Πρίνσετον 1992, σ. 63-64. Για τον εντοπισμό των κέντρων παραγωγής του: Jean-Yves Empereur - Maurice Picon, «À la recherche des fours d'amphores», στο: Jean-Yves Empereur - Yvon Garlan (επιμ.), *Recherches sur les amphores grecques, Actes du Colloque international organisé par le Centre National de Recherche Scientifique, l'Université de Renes II et l'École Française d'Athènes (Athènes, 10-12 Sept. 1984)*, Bulletin de Correspondance Hellénique supplément XIII, Παρίσι 1986, σ. 236-243.

17 Hayes, «Early Christian», ό.π., 450, B61, εικ. 10, B61.

18 Γόρτυνα: Portale - Romeo, ό.π., σ. 310-311, τύπος TRC9, πίν. LVII, b-c, πίν. LIV, c-f· Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 192-193, εικ. 51, a.

19 Nathalie Poulou-Papadimitriou, «Le monastère byzantin à Pseira-Crète: la céramique», *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22-28 September 1991*, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 20, 2, Μύνστερ 1995, σ. 1124, PS2700, εικ. 9.

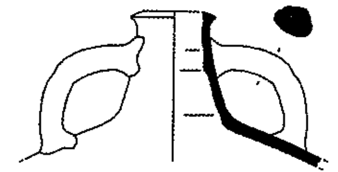
20 Για τη Γόρτυνα: Portale - Romeo, ό.π., σ. 310· για το εργαστήριο Χερσονήσου: Marangou-Lerat, ό.π., σ. 48, 60.

21 Portale - Romeo, ό.π., σ. 310-311, πίν. LIV, f.

I.2.2. Απομιμήσεις και Επιβιώσεις Υστερορωμαϊκού τύπου 2

Ο υστερορωμαϊκός τύπος 2 παραγόταν καθ'όλη τη διάρκεια της πρωτοβυζαντινής περιόδου σε πολλά εργαστήρια.[22] Από τον 7ο αι. και μέχρι τον 8ο και 9ο αι. εμφανίζονται σε πάρα πολλές περιοχές της ανατολικής Μεσογείου αμφορείς που μοιάζουν, ως προς το γενικό τους σχήμα, με τον αμφορέα αυτό, διαφοροποιούνται όμως ως προς τις μορφολογικές λεπτομέρειές τους και ως προς τον πηλό τους.[23] Οι αμφορείς αυτοί ανήκουν στην ομάδα των «σφαιρικών αμφορέων», οι οποίοι έχουν δεχθεί επιδράσεις από τον τύπο 2 και αποτελούν είτε «απομιμήσεις» του, στις περιπτώσεις όπου αυτοί διατηρούν αρκετά κοινά, μορφολογικά χαρακτηριστικά, είτε «επιβιώσεις» του, όταν οι ομοιότητες με το πρότυπό τους είναι λιγότερο ορατές.[24]

Παραδείγματα που ανήκουν τόσο στις απομιμήσεις όσο και στις επιβιώσεις του τύπου 2 έχουν βρεθεί στις συστηματικές ανασκαφές της Γόρτυνας και της Ελεύθερνας. Ως απομίμηση του τύπου 2 αναγνωρίστηκε ο κρητικός υστερορωμαϊκός τύπος 10.[25] Τόσο στη Γόρτυνα, όσο και στην Ελεύθερνα, όστρακα αυτού του τύπου έχουν βρεθεί σε στρώματα του 7ου αι.[26] Ως επιβιώσεις του τύπου 2 μπορούν να αναγνωριστούν οι κρητικοί τύποι TRC7, TRC12-TRC16.[27] Οι αμφορείς αυτοί απαντώνται σε σύνολα του δεύτερου μισού του 7ου και του 8ου αι. Ειδικά ο τύπος TRC12 (Εικ. 4) αποτελεί εγχώρια απομίμηση του αμφορέα τύπου 2 του ναυαγίου του *Yassi Ada I*.[28] Η εγχώρια προέλευσή του ενισχύεται από τα αποτελέσματα χημικών αναλύσεων που διεξήχθησαν σε δείγματα αμφορέων της Ελεύ-



Εικόνα 4: Κρητικός αμφορέας τύπου TRC12 που απομιμείται τον τύπο 2 του ναυαγίου του *Yassi Ada I*, κλίμακα 1:6.

22 Για περισσότερες λεπτομέρειες για τον τύπο αυτό και τα κέντρα παραγωγής του: Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 66· Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 201-202.

23 Για μια αναφορά στις θέσεις διάδοσης αυτής της ομάδας αμφορέων: Giovani Murialdo, «Le anfore da trasporto», στο: Tiziano Mannoni, Giovani Murialdo G. (επιμ.), *S. Antonino: un insediamento fortificato nella Liguria Bizantina*, Bordighera 2001, εικ. 25.6· Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική από τον ελληνικό νησιωτικό χώρο και από την Πελοπόννησο (7ος-9ος αι.): μία πρώτη προσέγγιση», στο: Ελεονώρα Κουντούρα-Γαλάκη (επιμ.), *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος-9ος)*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 9, Αθήνα 2001, σ. 243-246 (με σχετική βιβλιογραφία)· Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 216 και χάρτης 3.

24 Αναφορικά με το θέμα των «απομιμήσεων» και των «επιβιώσεων» του υστερορωμαϊκού τύπου 2 βλ. αναλυτικά: Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 66, 71-73· Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική», ό.π., σ. 242-246.

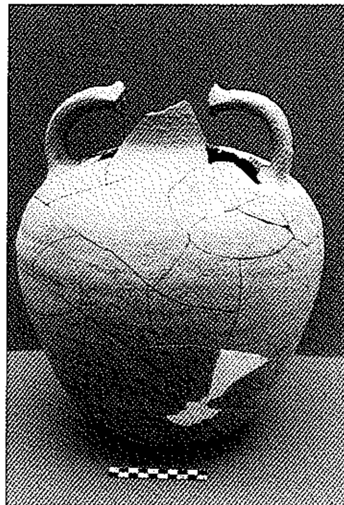
25 Portale, Romeo, ό.π., σ. 310-311.

26 Γόρτυνα: Portale, Romeo, ό.π., σ. 311, πίν. XLVII, d-f, πίν. LV, a-b· Ελεύθερνα: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 194, εικ. 52, f.

27 Για τον τύπο TRC7: Portale, Romeo, ό.π., σ. 308-309, πίν. XLVI, εικ. 148· για τους τύπους TRC12-TRC16: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 194-197, εικ. 52, h-k, m, εικ. 51, b, εικ. 56, f, πίν. XXIII, 3, 6-8.

28 Για τα χαρακτηριστικά του τύπου TRC12: Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 194-196· για τον τύπο 2 του ναυαγίου του *Yassi Ada I*: George Fletcher Bass, «The Pottery», στο: George Fletcher Bass, Frederick H. Van Doorninck Jr. (επιμ.), *Yassi Ada I, A Seventh-Century Byzantine Shipwreck*, Τέξας 1982, εικ. 8-4, εικ. 8-5.

θερνας.[29] Στην Κνωσό έχει βρεθεί ένας αμφορέας που έχει παρόμοιο σχήμα και για τον οποίο έχει επίσης υποτεθεί εγχώρια προέλευση.[30] Αντίθετα, οι υπόλοιποι τύποι (TRC7, TRC14, TRC15) ανήκουν στην ομάδα των «σφαιρικών» αμφορέων (Εικ. 5), χρονολογούνται στον 8ο αι. και ο καθένας έχει τα δικά του ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Κοινό χαρακτηριστικό τους είναι ο πυθμένας τους, που δεν είναι αποστρογγυλευμένος αλλά κοίλος και φέρει στο μέσον του ένα μικρό κομβίο.



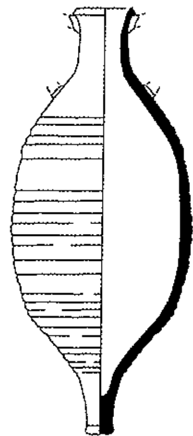
Εικόνα 5: Κρητικός αμφορέας τύπου TRC15 από την Ελεύθερνα που ανήκει στην οικογένεια των *σφαιρικών αμφορέων* (φωτογραφία Α. Γιαγκάκη).

Οι σφαιρικού τύπου αυτοί αμφορείς της Κρήτης (Εικ. 5) κυριαρχούν στα στρώματα του 7ου και 8ου αι. μαζί με παρόμοιου τύπου αμφορείς που φαίνεται πως έχουν εισαχθεί από εκτός Κρήτης περιοχές. Βάσει αυτής της παρατήρησης, στο νησί της Κρήτης παρατηρείται παρόμοιο φαινόμενο με αυτό άλλων θέσεων της ανατολικής Μεσογείου, όπου οι κυλινδρικοί αμφορείς που κυριαρχούσαν σε αυτές τις θέσεις μέχρι τις αρχές του 7ου αι. αντικαθίστανται σταδιακά από το μοντέλο του «σφαιρικού» αμφορέα.[31] Ο εντοπισμός κρητικών αμφορέων σε στρώματα του 8ου αι. δηλώνει επίσης τη συνέχιση λειτουργίας ορισμένων εργαστηρίων κεραμικής ακόμα και στη διάρκεια αυτής της περιόδου, για την οποία μέχρι πρόσφατα τουλάχιστον τα στοιχεία ήταν πενιχρά.

Ι.2.3. Απομιμήσεις Υστερορωμαϊκού τύπου 3

Οι αμφορείς του υστερορωμαϊκού τύπου 3 ξεχωρίζουν, εκτός από το σχήμα τους, και από τον πηλό τους, που είναι σκούρος ερυθρός, λεπτός με πάρα πολύ μαρμαρυγία, εξαιτίας του οποίου έχει διατυπωθεί η άποψη ότι τόπος παραγωγής των αμφορέων αυτών ήταν η περιοχή της Μικράς Ασίας.[32]

Ο τύπος αυτός ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένος στην Κρήτη, βάσει των δεδομένων της Κνωσού, της Γόρτυνας και της Ελεύθερνας. Απομιμήσεις αυτού του τύπου έχουν όμως εντοπιστεί προς το παρόν μόνον στην Ελεύθερνα σε στρώματα του τέταρτου αιώνα (Εικ. 6). Πρόκειται για αμφορείς που είναι κατασκευασμένοι από πορτοκαλόχρωμους (7,5YR 6/6 reddish yellow), αρκετά χονδροειδείς πηλούς, που έχουν κοινά, μακροσκοπικά χαρακτηριστικά με πηλούς που θεωρούνται κρητικής προέλευσης. Επιπλέον, διαφοροποιούνται από τα «πρωτότυπά» τους ως προς τις λεπτομέρειες του σώματός τους. Εξωτερικά ένα παράδειγμα φέρει ερυθρωπό επίχρισμα, που προφανώς χρησιμοποιήθηκε για να καλύψει τον πορτοκαλόχρωμο πηλό, προκειμένου ο αμφορέας αυτός να παραπέμψει όσο το δυνατόν πιο πιστά στο πρωτότυπό του.



Εικόνα 6: Κρητικός αμφορέας που απομιμείται τον υστερορωμαϊκό τύπο 3, κλίμακα 1:6.

29 Yangaki, *La céramique des IVe-VIIIe siècles*, ό.π., σ. 195, Annexe I, πίν. I, II.

30 Hayes, «Early Christian», ό.π., 442, A58, εικ. 5, A58.

31 Για την επισήμανση αυτού του φαινομένου στη Μεσόγειο: Paul Arthur, «Eastern Mediterranean Amphorae Between 500 and 700: A View from Italy», στο: Lucia Saguì (επιμ.), ό.π., σ. 169-170· Lucia Saguì, «Il deposito della Crypta Balbi: una testimonianza imprevidibile sulla Roma del VII secolo», στο: Lucia Saguì (επιμ.), ό.π., σ. 315· Murialdo, ό.π., σ. 289.

32 Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με τον τύπο αυτό: Riley, ό.π., σ. 183-186. Για τον τόπο παραγωγής των αμφορέων αυτών: Στο ίδιο, σ. 184· Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 63.

Απομιμήσεις του τύπου αυτού έχουν εντοπιστεί επίσης στο Άργος, την Αθήνα και την Κωνσταντινούπολη,[33] χρονολογούμενες τόσο στον 3ο, στον 4ο και 5ο αι., όσο και στον 7ο αι. μ.Χ. Αυτό που αξίζει να σημειωθεί στην περίπτωση των κρητικών παραδειγμάτων είναι ότι προέρχονται από στρώματα του 4ου αι. —περίοδο δηλαδή ακμής των εισαγωγών του τύπου στο νησί— και αντιπροσωπεύουν τόσο την πρώιμη παραλλαγή του τύπου (με μία λαβή), όσο και την πιο ύστερη (με δύο λαβές) (Εικ. 6).

Ι.2.4. Απομιμήσεις Υστερορωμαϊκού τύπου 8α

Ένας από τους πολυάριθμους αμφορείς αφρικανικής παραγωγής είναι ο υστερορωμαϊκός τύπος 8α.[34] Ο αμφορέας αυτός παραγόταν σε εργαστήρια της Αφρικής, ενώ η Βόρεια Ιταλία ή η Σικελία αναφέρονται επίσης ως κέντρα παραγωγής του.[35] Απαντάται κυρίως σε στρώματα του 6ου και 7ου αιώνα και είναι αρκετά διαδεδομένος στην περιοχή του Αιγαίου, ιδίως μέσα στον 7ο αιώνα.

Στη Γόρτυνα, όπου αυτός ο αμφορέας ήταν αρκετά διαδεδομένος μέσα στον 7ο αιώνα, ο κρητικός τύπος TRC11, που βρέθηκε σε στρώματα του δεύτερου μισού του 7ου αιώνα, αναγνωρίστηκε ως πιθανή απομίμησή του.[36] Εάν οι μελλοντικές έρευνες φέρουν στο φως παραδείγματα αυτού του τύπου και από άλλες θέσεις της Κρήτης και επιβεβαιώσουν την εγχώρια παραγωγή του, τότε προστίθεται και αυτός στις ήδη υπάρχουσες απομιμήσεις εισηγμένων αμφορέων, υποδεικνύοντας ότι στη διάρκεια του 7ου αιώνα είναι ιδιαίτερα ακμάζουσα η τάση στα τοπικά εργαστήρια για παραγωγή απομιμήσεων.

ΙΙ. *Κρητικές απομιμήσεις εισηγμένων αγγείων: 12ος-13ος αι.*

ΙΙ.1.1. Απομιμήσεις της γραπτής με καστανό και πράσινο χρώμα εφυαλωμένης κεραμικής

Η γραπτή με καστανό και πράσινο χρώμα («Green and Brown Painted Ware»)[37] κεραμική, που γνωρίζει άνθηση από τον 11ο και μέχρι τον 13ο

33 Στο Άργος έχει εντοπιστεί ένας αμφορέας (A11) ο οποίος μοιάζει ως προς το σχήμα με τον υστερορωμαϊκό τύπο 3, αλλά διαφοροποιείται ως προς τον πηλό του (Marcel Piérart – Jean-Paul Thalmann, «Céramique romaine et médiévale», *Études Argiennes*, Bulletin de Correspondance Hellénique supplément 6, Παρίσι 1980, σ. 474, A11). Για μια πιθανή απομίμηση του τύπου 3 από την Αγορά των Αθηνών: Henry S. Robinson, *Pottery of the Roman Period, Chronology, The Athenian Agora, vol. V,* Πρίνσετον, Νέα Υερσέη 1959, σ. 95, M126, πίν. 23, M126. Στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ των αμφορέων ο τύπος 20, που βρέθηκε σε στρώματα του 7ου αιώνα, θεωρήθηκε ως απομίμηση του υστερορωμαϊκού τύπου 3 (Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 69, 104, type 20, εικ. 48, 176-177 [deposit 30]).

34 Riley, ό.π., σ. 226-227, εικ. 92, 362-364· Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 67.

35 Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 67.

36 Portale – Romeo, ό.π., σ. 311-312, πίν. XLVII, g.

37 Charles II Morgan, *The Byzantine Pottery, Corinth XI,* Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη 1942, σ. 70-83.



Εικόνα 7: Όστρακο από πινάκιο γραπτό με καστανό και πράσινο χρώμα (φωτογραφία Α. Γιαγκάκη).

αι.,[38] περιλαμβάνει ανοιχτού κυρίως σχήματος αγγεία (κούπες και πινάκια), καθώς και οινοχόες.

Στην Κρήτη κεραμική γραπτή με πράσινο και καστανό χρώμα έχει βρεθεί στη δυτική Κρήτη, στην Ελεύθερνα (Εικ. 7), στο Ηράκλειο, στον Άγιο Πέτρο, στον Πετρά Σητείας καθώς και σε ναυάγιο στην Ντία.[39] Η Ν. Πούλου επεσήμανε δύο μικρές ομάδες οστράκων από την ανασκαφή του Αγίου Πέτρου οι οποίες διαχωρίζονται από τα υπόλοιπα όστρακα του ίδιου τύπου κεραμικής. Στην πρώτη ομάδα ανήκουν όστρακα που εντάσσονται στην ομάδα II του Ch. Morgan και χρονολογούνται στα τέλη του 11ου και τις αρχές του 12ου αιώνα. Ο πορτοκαλέρυθρος πηλός των αγγείων αυτών, που περιέχει μικρές, υπόλευκες προσμείξεις, έχει, κατά την Πούλου, ομοιότητες με αγγεία κρητικής παραγωγής.[40] Ειδικότερα συσχετίζεται με τον πηλό αγγείων του 12ου-13ου αιώνα από την Ελεύθερνα.[41] Η δεύτερη ομάδα χρονολογείται στις αρχές του 12ου αιώνα και εκπροσωπείται από όστρακο πινακίου το οποίο αναγνωρίζεται ως τμήμα ημιτελούς αγγείου, καθώς δεν φέρει το στρώμα εφυάλωσης που κάλυπτε συνήθως τα αγγεία.[42] Εφόσον λοιπόν απουσιάζει το τελευταίο στάδιο επεξεργασίας του συγκεκριμένου αγγείου, θεωρήθηκε και πάλι ότι αυτό πρέπει να συσχετιστεί με εγχώρια εργαστήρια παραγωγής αυτού του είδους κεραμικής στην Κρήτη.[43] Στην Κόρινθο έχει επίσης επισημανθεί η ύπαρξη εγχώριας παραγωγής κεραμικής αυτού του τύπου, βάσει του εντοπισμού αγγείων στα οποία απουσιάζει το τελικό στρώμα εφυάλωσης.[44] Η ύπαρξη στην Κρήτη τοπικής παραγωγής αγγείων που κοσμούνται με πράσινο και καστανό χρώμα είναι πιθανή, δεδομένου ότι από τον 7ο ήδη αι. οι αγγειοπλάστες της περιοχής της Ελεύθερνας διέθεταν την κατάλληλη τεχνογνωσία για την παραγωγή εφυαλωμένης κεραμικής.[45] Άλλωστε τα συγκεκριμένα

38 Ως προς την άποψη του Morgan (ό.π., σ. 72-73), η οποία τοποθετεί την αρχή αυτής της παραγωγής στα τέλη του 10ου αιώνα, βλ. Guy D.R. Sanders, «New Relative and Absolute Chronologies for 9th to 13th century glazed wares at Corinth: methodology and social conclusions», στο: Klaus Belke, Friedrich Hild, Johannes Koder, Peter Soustal (επιμ.), *Byzanz als Raum, Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, Βιέννη 2000, σ. 163-166, εικ. 3.

39 Για την κεραμική από το Ηράκλειο, τον Άγιο Πέτρο, τον Πετρά και το ναυάγιο της νήσου Ντίας: Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, «Μεσοβυζαντινή Κεραμική από την Κρήτη: 9ος-12ος αιώνας», στο: Χαράλαμπος Μπακιρτζής (επιμ.), *7ο Διεθνές Συνέδριο Μεσαιωνικής Κεραμικής της Μεσογείου, Θεσσαλονίκη, 11-16 Οκτωβρίου 1999*, Αθήνα 2003, σ. 219-224, εικ. 30-εικ. 39. Για όστρακα κεραμικής γραπτής με πράσινο και καστανό χρώμα από την Ελεύθερνα: Αναστασία Γ. Γιαγκάκη, «Η Κεραμική από το βυζαντινό κτήριο στο Πυργί της Ελεύθερνας», στο: Θανάσης Καλπαξής (επιμ.), *Ελεύθερνα, Τομέας ΙΙ, 3. Βυζαντινό σπίτι στην Αγία Άννα*, Ρέθυμνο 2008, σ. 211-212.

40 Πούλου-Παπαδημητρίου, «Μεσοβυζαντινή Κεραμική», ό.π., σ. 222, εικ. 32.

41 Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με τον πηλό αυτό βλ. το επόμενο υποκεφάλαιο.

42 Πούλου-Παπαδημητρίου, «Μεσοβυζαντινή Κεραμική», ό.π., σ. 223, αρ. 4, εικ. 34, αρ. 4.

43 Στο ίδιο, σ. 223, αρ. 4, εικ. 34, αρ. 4.

44 Morgan, ό.π., σ. 79-80.

45 Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική», ό.π., σ. 238-240, εικ. 10, α,β, εικ. 11, α,β, εικ. 12· Αναστασία Γιαγκάκη, «Οι τάφοι», στο: Πέτρος Γ. Θέμελης (επιμ.), *Πρωτοβυζαντινή Ελεύθερνα, τομέας Ι, πρώτος τόμος*, Αθήνα 2004, σ. 141-145.

όστρακα, που χρονολογούνται στα τέλη του 11ου και τις αρχές του 12ου αιώνα, ανήκουν σε μία παραγωγή την οποία φαίνεται ότι διαδέχεται, στο 13ο αιώνα, η, επίσης γραπτή, με πράσινο χρώμα, εφυαλωμένη κεραμική, για την οποία υπάρχουν ακόμα περισσότερες ενδείξεις ότι παραγόταν σε εργαστήρια αγγειοπλαστικής της Κρήτης (βλ. ΙΙ.1.2.). Επίσης, η ίδια τεχνική διακόσμησης απαντάται σε εγχώριας παραγωγής αγγεία του 16ου, 17ου, 18ου και 19ου αι., βάσει των στοιχείων από το Καστέλλι Χανίων.[46] Η εγχώρια προέλευσή της υποδηλώνεται από τα αποτελέσματα χημικών αναλύσεων, τα οποία υποδεικνύουν την παραγωγή της στην περιοχή των Χανίων καθώς και πιθανόν στην περιοχή των Μαργαριτών.[47] Φαίνεται λοιπόν ότι η γραπτή με καστανό και πράσινο χρώμα εφυαλωμένη κεραμική είχε ασκήσει ιδιαίτερα σημαντική επίδραση στη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου στην Κρήτη και η παράδοση αυτή συνεχίστηκε και στους επόμενους αιώνες, στα χνάρια της παραγωγής της βυζαντινής περιόδου.

ΙΙ.1.2. Απομιμήσεις της γραπτής με πράσινο χρώμα αναμεμειγμένο με εφυάλωση κεραμικής

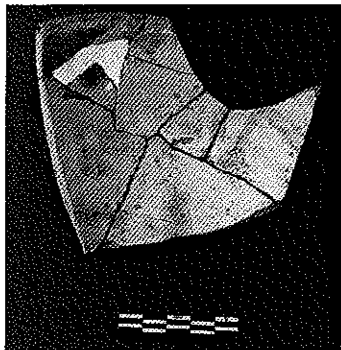
Η κεραμική που είναι γραπτή με πράσινο χρώμα αναμεμειγμένο με εφυάλωση («Glaze Painted Ware») αντιστοιχεί στην ομάδα V της γραπτής κεραμικής με πράσινο και καστανό χρώμα και περιλαμβάνει οινοχόες καθώς και κούπες και πινάκια.[48] Η κεραμική αυτού του είδους απαντάται πολύ συχνά μέσα στον 13ο αιώνα σε αρκετές περιοχές της κεντρικής Ελλάδας και της Πελοποννήσου καθώς και στο ναυάγιο κοντά στο Καστελόριζο.[49]

46 Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με αυτή την παραγωγή: Margrete Hahn, Erik Hallager et al., «Modern Greek, Turkish and Venetian Periods, Stratigraphy and Catalogues», στο: Erik Hallager - Birgitta P. Hallager (επιμ.), *The Greek-Swedish Excavations at the Agia Aikaterini Square, Kastelli, Khania 1970-1987, Results of the Excavations under the Direction of Yannis Tzedakis and Carl-Gustaf Styrenius, vol. I, 1-2, From the Geometric to the Modern Greek Period*, Στοκχόλμη 1997, σ. 101, 181-182, 186, group 1, A-B , 84-P 2105, 84-P 2109, πίν. 75f:1-2, πίν. 76a: 9.

47 Για περισσότερες πληροφορίες αναφορικά με τα σχετικά δείγματα κεραμικής που συμπεριλήφθησαν στις αναλύσεις: Richard E. Jones, «Appendix 2, Chemical Analysis of Pottery from the Modern Greek, Turkish and Venetian Periods», στο: Erik Hallager - Birgitta P. Hallager (επιμ.), ό.π., σ. 269, 84-P 2105, 84-P 2109.

48 Morgan, ό.π., σ. 80-83· Guy D.R. Sanders, «Excavations at Sparta: The Roman Stoa, 1988-1991, Preliminary Report, Part I, Medieval Pottery», *The Annual of the British School at Athens* 88 (1993) 258.

49 Κόρινθος: Charles K. Williams II, «Corinth 1976, Forum Southwest», *Hesperia* 46 (1977), εικ. 7, εικ. 31, αρ. 44, εικ. 7, εικ. 32, αρ. 43· Theodora Stillwell Mackay, «Pottery of the Frankish Period, 13th and early 14th century», στο: Charles K. Williams II - Nancy Bookidis (επιμ.), *Corinth, the Centenary 1896-1996, Corinth vol. XX*, Πρίνσετον 2003, σ. 406-413, εικ. 24.4 (C-60-185), εικ. 24.6 (C-76-1), εικ. 24.7 (C-1992-7)· Σπάρτη: Sanders, «Excavations at Sparta», ό.π., 258, εικ. 2, αρ. 1, 3, 4· Άρτα: Barbara Papadopoulou - Konstantinos Tsouris, «Late Byzantine Ceramics from Arta: Some Examples», στο: Sauro Gelichi (επιμ.), *La ceramica nel mondo Byzantino tra XI e XV secolo e i suoi rapporti con l'Italia, Siena Pontignano 11-13 Marzo 1991*, Φλωρεντία 1993,



Εικόνα 8: Τμήμα πινακίου γραπτού με πράσινο χρώμα αναμεμειγμένο με εφυάλωση (φωτογραφία Α. Γιαγκάκη).

Στην Κρήτη αγγεία αυτής της κατηγορίας έχουν βρεθεί σε βυζαντινό κτήριο καθώς και σε γειτονική στέρνα, στο Πυργί της Ελεύθερνας, και χρονολογούνται στις αρχές του 13ου αιώνα.[50] Από το κτήριο, με εξαίρεση λίγα όστρακα ιδιαίτερα επιμελημένης παραγωγής, τα περισσότερα (Εικ. 8) διακρίνονται από αμελή εκτέλεση των διακοσμητικών θεμάτων και γενικά από κατασκευαστική προχειρότητα.[51] Έχουν κατασκευαστεί από πηλό διαφορετικό από αυτόν των πρώτων, πορτοκαλόχρωμο (5YR 6/6-6/8 reddish yellow) με αρκετές, λευκές προσμείξεις και λίγο μαρμαρυγία. Από παρόμοιο πηλό είναι κατασκευασμένοι και βυζαντινοί αμφορείς που βρέθηκαν στην ίδια θέση και αποτελούν απομιμήσεις του βυζαντινού τύπου 61.[52] Οι πιο πάνω παρατηρήσεις υποδηλώνουν ότι, μεταξύ των διαφορετικών κέντρων παραγωγής αυτής της εφυαλωμένης κεραμικής, ένα θα πρέπει ίσως να αναζητηθεί στην ευρύτερη περιοχή Μυλοποτάμου Κρήτης. Σε αυτό συνηγορεί επίσης η ύπαρξη ακόσμητου πινακίου που είναι κατασκευασμένο από τον ίδιο πηλό και έχει το ίδιο χαρακτηριστικό σχήμα βάσης (χαμηλή, δακτυλιόσχημη, με πυθμένα που έχει πολύ μικρό πάχος) με τα προαναφερθέντα αγγεία.[53] Ανάλογες είναι οι παρατηρήσεις που προκύπτουν από τη μελέτη του υλικού της γειτονικής στέρνας.[54]

ΙΙ.2. *Απομιμήσεις της κατηγορίας «Veneto (Roulette) Ware»*

Μία κατηγορία εφυαλωμένης κεραμικής του 13ου και 14ου αιώνα είναι η γνωστή μέχρι αρκετά πρόσφατα ως «Roulette Ware».[55] Περιλαμβάνει

σ. 243· ναυάγιο Καστελόριζου: Γιώργος Φιλοθέου – Μαρία Μιχαηλίδου, «Βυζαντινά πινάκια από το φορτίο ναυαγισμένου πλοίου κοντά στο Καστελόριζο», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 41 (1986), αρ. 54-70, 72-75, 77,79, εικ. 28, 54, εικ. 19-21.

50 Για τα αγγεία από το οικοδομικό σύνολο: Anastasia Yangaki/Giagkaki, *La céramique byzantine (du 12ème et 13ème siècle) trouvée, lors des fouilles, à Pyrgi (Eleutherna, Crète)*, Mémoire de D.E.A.: Université de Paris I (αδημοσίευτο), Παρίσι 1998, σ. 48-49· Γιαγκάκη, «Η Κεραμική», ό.π., σ. 212-213· για τα αγγεία από τη στέρνα: Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, Λήμματα αρ. 108, αρ. 109, αρ. 110, αρ. 115, στο: Νικόλαος Χρ. Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα, Πόλη-Ακρόπολη-Νεκρόπολη* (Κατάλογος έκθεσης), Αθήνα 2004, σ. 196, αρ. 115· Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική από την Ελεύθερνα: η στέρνα της Αγίας Άννας», στο: Θανάσης Καλπαξής (επιμ.), *Ελεύθερνα, Τομέας II, 3. Βυζαντινό σπίτι στην Αγία Άννα*, Ρέθυμνο 2008, σ. 41-42.

51 Το διακοσμητικό θέμα περιορίζεται συνήθως σε ημικυκλικές, πράσινες ταινίες. Ξεχωρίζει για την πρωτοτυπία ως προς τη διακόσμηση μία οινοχόη που κοσμείται με μαστοειδείς αποφύσεις (Πούλου-Παπαδημητρίου, στο: Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα*, ό.π., σ. 196, αρ. 115).

52 Βλ. αναλυτικά το κεφάλαιο II.3.

53 Γιαγκάκη, «Η Κεραμική», ό.π. σ. 229, 256 αρ. 95.

54 Πούλου-Παπαδημητρίου, στο: Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα*, ό.π., σ. 196, αρ. 115· Natalia Poulou-Papadimitriou «Middle Byzantine Pottery from Eleutherna: the Local Wares», στο: Ειρήνη Γαβριλάκη – Γιάννης Ζ. Τζιφόπουλος (επιμ.), *Ο Μυλοπόταμος από την αρχαιότητα ώς σήμερα*, Περιβάλλον-Αρχαιολογία-Ιστορία-Λαογραφία-Κοινωνιολογία, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, V: Βυζαντινοί Χρόνοι, Ρέθυμνο 2006, σ. 80-81· Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική από την Ελεύθερνα», ό.π., σ. 41-42.

55 Theodora Stillwell Mackay, «More Byzantine and Frankish Pottery from Corinth»,

καλής ποιότητας εφυαλωμένα αγγεία, κυρίως πινάκια και κούπες, των οποίων εξωτερικά τα τοιχώματα κοσμούνται με εμπίεστη διακόσμηση αποτελούμενη από σειρές μικρών, τετράγωνων εμπιέσεων.[56] Τα αγγεία αυτά παράγονταν στη Βενετία το 13ο και 14ο αιώνα, απ' όπου προέκυψε και η ονομασία «Veneto Ware».[57] Αγγεία της κατηγορίας αυτής έχουν βρεθεί μεταξύ άλλων στην Κόρινθο και την Άρτα.[58]

Στην Κρήτη η κατηγορία αυτή έχει εντοπιστεί στην περιοχή των Χανίων και στο Ηράκλειο.[59] Είναι βάσιμο να υποθέσουμε ότι αγγεία αυτής της κατηγορίας είχαν εισαχθεί και σε άλλες περιοχές του νησιού, καθώς κατά την ανασκαφή οικοδομικού συνόλου στην Ελεύθερνα (λόφος Πυργί) έχουν βρεθεί, σε στρώματα που χρονολογούνται στο πρώτο μισό του 13ου αιώνα, αγγεία καθημερινής χρήσης (μικρές λεκανίδες και λεκάνες καθώς και ένα λαγήνι) που στην εξωτερική τους επιφάνεια φέρουν διακόσμηση από μικρές, συνεχόμενες, τετράγωνες εμπιέσεις.[60] Επιπλέον, ένα πινάκιο από το Πυργί (Εικ. 9), χρονολογούμενο στο 13ο-14ο αιώνα, παραπέμπει



Εικόνα 9: Πινάκιο που απομιμείται την κατηγορία *Veneto Ware*.

Hesperia 36 (1967) 254-255, εικ. 1, 11· Sauro Gelichi, «La ceramica ingubbiata medievale nell'Italia nord-orientale», στο: *La ceramica medievale nel mediterraneo occidentale, Siena 8-12 ottobre 1984, Faenza 13 ottobre 1984,* Φλωρεντία 1986, σ. 383, 385.

56 Οι εμπιέσεις αυτές φαίνεται ότι έχουν γίνει με τη βοήθεια ενός κυλινδρικού εργαλείου («*ρουλέτα*») που φέρει κατά μήκος του ανάγλυφο το μοτίβο των μικρών τετραγώνων. Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση αυτού του τύπου εμπίεστης διακόσμησης: Hélène Balfet, Marie-France Fauvet Berthelot, Susana Monzon, *Lexique et typologie des poteries. Pour la normalisation de la description des poteries*, Παρίσι 1989, σ. 102-105.

57 Gelichi, «La ceramica ingubbiata», ό.π., σ. 383· Sauro Gelichi, «La ceramica bizantina in Italia e la ceramica italiana nel Mediterraneo orientale tra XII e XIII secolo: stato degli studi e proposte di ricerca», στο: Sauro Gelichi (επιμ.), ό.π., σ. 27-28. Για την ονομασία «Veneto Ware»: Charles K. Williams II, «Italian Imports from a Church in Ancient Corinth», στο: Gelichi (επιμ.), ό.π., σ. 268· Stillwell Mackay, «Pottery of the Frankish Period», ό.π., σ. 413-414, σημ. 68. Αξίζει να σημειωθεί ότι, κατά τον Gelichi, καθώς αγγεία που ανήκουν σε διαφορετικούς τύπους κεραμικής φέρουν αυτή τη μορφή διακόσμου στην εξωτερική τους πλευρά, η χρήση του όρου «κατηγορία/τύπος» γι' αυτή την κεραμική αφορά σε αγγεία που διακρίνονται κατά πρώτον βάσει αυτού του διακόσμου και του πηλού τους (βλ. αναλυτικά: Gelichi, «La ceramica ingubbiata», ό.π., σ. 385).

58 Για την Κόρινθο: Stillwell Mackay, «More Byzantine», ό.π., σ. 254-255· Guy D.R. Sanders, «An Assemblage of Frankish Pottery at Corinth», *Hesperia* 56 (1987) 174· Williams, «Italian Imports», ό.π., σ. 268-270, πίν. I, 6, πίν. 2, 7· για την Άρτα: Papadopoulou – Tsouris, ό.π., σ. 248.

59 Για τα Χανιά: Margrete Hahn, «Byzantine and Postbyzantine Pottery from the Greek-Swedish Excavations at Khania, Crete», στο: Vincent Déroche – Jean-Michel Spieser (επιμ.), *Recherches sur la céramique Byzantine*, Bulletin de Correspondance Hellénique supplément XVIII, Παρίσι 1989, σ. 232, εικ. 13· Hahn, Hallager et al., ό.π., σ. 159, σ. 186, 77-P 1767/1821, πίν. 47, πίν. 95α:3· για το Ηράκλειο: Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, «Στιγμές από την ιστορία του Ηρακλείου. Από την πρωτοβυζαντινή εποχή έως την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας (7ος-19ος αι.)», στο: Αλεξάνδρα Ιωαννίδου-Καρέτσου (επιμ.), *Ηράκλειο. Η άγνωστη ιστορία της αρχαίας πόλης*, Ηράκλειο 2008, σ. 178-179 εικ. 33.

60 Γιαγκάκη, «Η Κεραμική», ό.π., σ. 234-235.

στα πινάκια της κατηγορίας «Veneto Ware».[61] Τα αγγεία αυτά δεν φέρουν στρώμα εφυάλωσης. Επίσης τόσο η αμελής γενικά κατασκευή τους όσο και ο πηλός τους, που είναι όμοιος με τον πηλό άλλων αγγείων καθημερινής χρήσης που έχουν βρεθεί στο Πυργί, οδηγούν στο συμπέρασμα ότι και αυτά αποτελούν μέρος της εγχώριας παραγωγής της ευρύτερης περιοχής. Αγγεία κοινής κεραμικής με παρόμοια διακόσμηση και εγχώριας πιθανόν παραγωγής έχουν βρεθεί και στην Ποταμιά της Κύπρου και χρονολογούνται στον 13ο-14ο αιώνα και αργότερα.[62]

Δεδομένου ότι πρόκειται για αγγεία καθημερινής χρήσης, θα ήταν εύλογο να υποθέσουμε ότι τα παραδείγματα της Κρήτης εκπροσωπούν, στη διάρκεια του 13ου και 14ου αιώνα, μία εγχώρια παράδοση που μιμείται αυτή την ιταλική παραγωγή. Αγγεία καθημερινής χρήσης με παρόμοια διακόσμηση έχουν βρεθεί σε ανασκαφή στην Αργυρούπολη.[63] Επομένως η κεραμική αυτή απαντάται και σε άλλες θέσεις της Κρήτης κατά την ίδια περίπου χρονική περίοδο.

II.3. *Απομιμήσεις του βυζαντινού αμφορέα τύπου III*

Κατά την περίοδο του τέλους του 12ου και των αρχών του 13ου αιώνα, ένας τύπος αμφορέα που απαντάται στο νησί είναι ο τύπος 61 της τυπολογίας του Hayes (τύπος III της τυπολογίας της Günsenin), που ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένος τύπος βυζαντινού αμφορέα (Εικ. 10), καθώς έχει βρεθεί σε πολλές περιοχές της ανατολικής Μεσογείου και της Μαύρης Θάλασσας. Είναι ιδιαίτερα συχνός στον αιγαιακό χώρο.[64]

Στην Κρήτη, από τις ανασκαφές κοντά στην Αγία Άννα, στο Πυργί της Ελεύθερνας, έχουν βρεθεί -τόσο σε στρώματα βυζαντινού κτηρίου, όσο και σε μία γειτονική στέρνα- εκτός από αυτούς τους αμφορείς και άλλοι, που αναγνωρίστηκαν ως απομιμήσεις τους.[65] Ο πηλός τους διαφοροποιείται από αυτόν του τύπου 61, ενώ έχει κοινά μακροσκοπικά χαρακτηριστικά με τον πηλό πολλών εφυαλωμένων πινακίων που βρέθηκαν στην ίδια θέση. Είναι πολύ πιθανόν τόσο οι αμφορείς όσο και ορισμένες ομάδες εφυαλωμένων πινακίων (βλ. II.1.2.) να αποτελούν προϊόντα εργαστηρίων που θα πρέπει να αναζητηθούν στην ευρύτερη περιοχή Μυλοποτάμου.[66] Η εύρεση των αμφορέων αυτών δηλώνει ότι στα τέλη του 12ου και προφανώς και στις αρχές του 13ου αιώνα ο τύπος III όχι μόνον εισαγόταν σε αρκετή ποσότητα στο νησί, και μάλιστα σε θέση στην ενδοχώρα του, αλλά ήταν προφανώς τόσο διαδεδομένος που είχε αποτελέσει και αντικείμενο μίμησης από τα εγχώρια εργαστήρια της περιοχής Μυλοποτάμου.

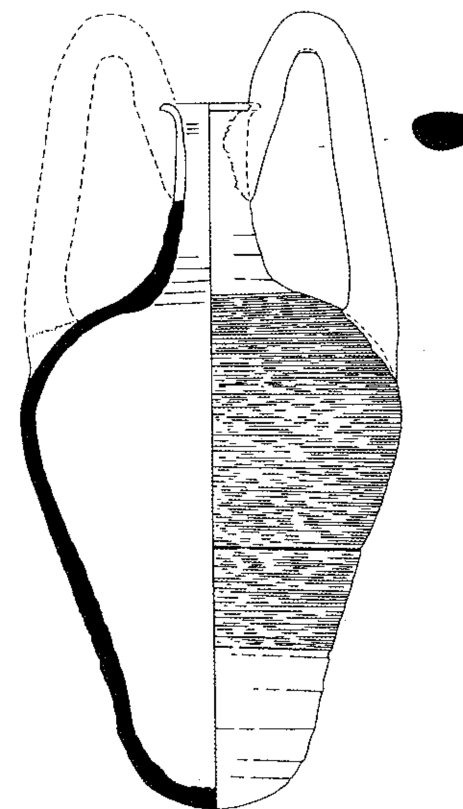
61 Αναστασία Γιαγκάκη, Λήμμα αρ. 133, στο: Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα*, ό.π., σ. 200, αρ. 133.

62 Véronique François - Lucy Vallauri, «Production et consommation de céramiques à Potamia (Chypre) de l'époque franque à l'époque ottomane», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 125 (2001), 530-533, εικ. 4, 7, εικ. 5, 10, 12, 13, 14, 15, 17.

63 Η κεραμική από την ανασκαφή της Αργυρούπολης είναι αδημοσίευτη. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την ΚΕ΄ Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων και ιδιαίτερα την αρχαιολόγο Ειρήνη Γαβριλάκη, η οποία μου επέτρεψε να αναφέρω τη συγκεκριμένη πληροφορία στην παρούσα μελέτη.

64 Για τον τύπο αυτό: Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., σ. 76, εικ. 26, 10· για τη διάδοση του τύπου αυτού βλ. ενδεικτικά: Nergis Günsenin, «Recherches sur les amphores byzantines dans les musées turcs», στο: Vincent Déroche - Jean-Michel Spieser (επιμ.), ό.π., εικ. 1.

65 Για απομιμήσεις αυτού του τύπου από το βυζαντινό οικοδομικό σύνολο: Yangaki/ Giagkaki, *La céramique byzantine*, ό.π., σ. 32-33· Γιαγκάκη, «Η Κεραμική», ό.π., σ. 218-219· για παραδείγματα ακέραιων αμφορέων που αποτελούν απομιμήσεις του τύπου 61 και βρέθηκαν σε γειτονική στέρνα: Πούλου-Παπαδημητρίου, στο: Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα*, ό.π., σ. 194, αρ. 109, αρ. 110· Poulou-Papadimitriou, «Middle Byzantine», ό.π., σ. 83-84· Πούλου-Παπαδημητρίου «Βυζαντινή κεραμική από την Ελεύθερνα», ό.π., σ. 58-59.



Εικόνα 10: Αμφορέας τύπου 61, κλίμακα 1:6 (Hayes, *Excavations at Saraçhane*, ό.π., εικ. 26, 10).

Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Συνοψίζοντας, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι καθ' όλη τη διάρκεια της υπό μελέτη περιόδου (4ος-13ος αι.) οι κατηγορίες κεραμικής που αποτελούν αντικείμενο μίμησης στο νησί της Κρήτης είναι συνήθως και αυτές που έχουν γνωρίσει τη μεγαλύτερη διάδοση στην περιοχή του Αιγαίου και της ανατολικής Μεσογείου γενικότερα. Για την περίοδο από τον 4ο μέχρι τον 8ο αι. περισσότερο συχνές είναι οι απομιμήσεις της λεπτής κεραμικής της Βορείου Αφρικής και της Μικράς Ασίας (Εικ. 1, 2), ενώ από

66 Για την ίδια άποψη: Πούλου-Παπαδημητρίου, στο: Σταμπολίδης (επιμ.), *Ελεύθερνα*, ό.π., σ. 194, αρ. 109, αρ. 110· Πούλου-Παπαδημητρίου «Βυζαντινή κεραμική από την Ελεύθερνα», ό.π., σ. 58.

τους αμφορείς αρκετά συχνά απαντούν απομιμήσεις των υστερορωμαϊκών τύπων 1, 2, 3 και 8a (Εικ. 3, 4, 5, 6). Για την περίοδο του 12ου και 13ου αι. αντικείμενο απομίμησης αποτέλεσε από τις εφυαλωμένες κατηγορίες η γραπτή με καστανό και πράσινο χρώμα κεραμική (Εικ. 7), η γραπτή με πράσινο χρώμα αναμεμειγμένο με εφυάλωση κεραμική (Εικ. 8) και η κεραμική «Veneto Ware» (Εικ. 9), ενώ δεν λείπουν οι απομιμήσεις του αμφορέα τύπου 61 (Εικ. 10). Οι απομιμήσεις αυτές φαίνεται ότι παράγονταν σε περισσότερα του ενός κέντρα εντός Κρήτης, στοιχείο που επιβεβαιώνει τη μεγάλη άνθηση παραγωγής στο νησί, η οποία εντάσσεται και συνεχίζει μία μακραίωνη παράδοση.

Όλες οι απομιμήσεις έχουν αρκετά χονδροειδή πηλό και μη επιμελημένη απόδοση της διακόσμησης. Στις πιο πολλές περιπτώσεις η ταύτιση των κρητικών αγγείων με συγκεκριμένους, ευρύτερα γνωστούς τύπους, είναι αρκετά εύκολη. Οι εγχώριοι αγγειοπλάστες δεν περιορίζονται όμως σε μία στείρα αντιγραφή σχημάτων και διακοσμητικών θεμάτων. Οι αμφορείς που ανήκουν στις «επιβιώσεις» του υστερορωμαϊκού τύπου 2 παρουσιάζουν ποικιλία ως προς τα επιμέρους μορφολογικά χαρακτηριστικά τους (Εικ. 4, 5). Επίσης οι απομιμήσεις της ιταλικής παραγωγής «Veneto Ware» ξεφεύγουν από την πιστή αντιγραφή (Εικ. 9). Οι πολυάριθμοι τύποι κρητικών αμφορέων της ρωμαϊκής και πρωτοβυζαντινής περιόδου δηλώνουν ότι οι αγγειοπλάστες πειραματίζονταν αρκετά, υιοθετώντας συγκεκριμένα σχήματα ανά περίοδο, τα οποία προφανώς ανταποκρίνονταν καλύτερα σε συγκεκριμένες ανάγκες. Άλλωστε, η δυνατότητα παραγωγής εφυαλωμένης κεραμικής στην Ελεύθερνα ήδη από τον 7ο αι., αλλά και η γραπτή, με καστανέρυθρο επίχρισμα και πλούσια διακόσμηση, κεραμική της Γόρτυνας που ακμάζει την ίδια περίπου περίοδο και παράγεται ακόμα και μέσα στον 8ο αι. δηλώνει και αυτή με τη σειρά της ότι η αγγειοπλαστική στην Κρήτη ήταν ιδιαίτερα ανεπτυγμένη.[67]

Βάσει των πιο πάνω στοιχείων, στις περιπτώσεις εκείνες όπου διαπιστώνεται πιστή απομίμηση ορισμένων «πρωτοτύπων», ίσως να πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτή οφείλεται σε συγκεκριμένους λόγους. Αυτό ισχύει στην περίπτωση της ερυθροβαφούς κεραμικής και των αμφορέων.

Η ύπαρξη απομιμήσεων αγγείων της ερυθροβαφούς κεραμικής μπορεί να ερμηνευθεί είτε με τη διαπίστωση ότι τα πρωτότυπά τους ήταν ιδιαίτερα αγαπητά, οπότε και οι απομιμήσεις τους θα ικανοποιούσαν τις προτιμήσεις των κατοίκων μιας περιοχής, είτε με την παρατήρηση ότι οι απομιμήσεις κόστιζαν προφανώς λιγότερο από τα περισσότερο επιμελημένα πρωτότυπά τους και ήταν πιο εύκολο να τις προμηθευτεί κάποιος.[68]

Στην περίπτωση όμως των αμφορέων, η πιστή απομίμηση ενός τύπου δεν πρέπει να σχετίζεται μόνο με το ότι παραπέμπει άμεσα σε ένα συγκε-

67 Για τη γραπτή με λευκό επίχρισμα και εφυάλωση κεραμική της Ελεύθερνας: Πούλου-Παπαδημητρίου, «Βυζαντινή κεραμική», ό.π., σ. 238-240, εικ. 10, α, β, εικ. 11, α, β, εικ. 12· Γιαγκάκη, «Οι τάφοι», ό.π., σ. 141-145· για τη γραπτή με καστανέρυθρο επίχρισμα από τη Γόρτυνα: Emma Vitale, «Ceramica sovradipinta bizantina», στο: Antonino Di Vita (επιμ.), *Gortina V. 3*, ό.π., σ. 86-113.

68 Μια πρώτη προσπάθεια υπολογισμού του κόστους των βυζαντινών αγγείων δείχνει ότι αυτό ήταν αρκετά υψηλό (Sanders, «New Relative», ό.π., σ. 170, σημ. 41).

κριμένο σχήμα. Οι απομιμήσεις αυτές δεν είναι τόσο συχνές όσο αυτές της λεπτής κεραμικής. Επιπλέον, ο αμφορέας ενδιέφερε κυρίως για το περιεχόμενό του και συγκεκριμένοι τύποι αμφορέων πρέπει να υποθέσουμε ότι, τουλάχιστον κατά την αρχική τους χρήση, είχαν κατασκευαστεί για να περιέχουν συγκεκριμένο προϊόν. Είναι λοιπόν πιθανόν οι πιστές απομιμήσεις τους να περιείχαν κάποιο προϊόν, κρασί, λάδι ή άλλο, ποιότητας κατώτερης από εκείνο των πρωτοτύπων τους, παρόμοιας ίσως ποικιλίας, το οποίο διετίθετο σε χαμηλότερη προφανώς τιμή. Αυτό θα μπορούσε να ισχύει για τις μιμήσεις του υστερορωμαϊκού τύπου 3 και 8a (Εικ. 6), καθώς έχει διατυπωθεί η άποψη ότι το μικρό μέγεθος των πρωτοτύπων ίσως σχετίζεται με το περιεχόμενό τους, το οποίο, όποιο και αν ήταν (κρασί, σάλτσες ψαρικών, κ.ά.) θα ήταν προφανώς ιδιαίτερα ακριβό, γι'αυτό και διετίθετο σε μικρότερες ποσότητες.[69] Δεν είναι πιθανό να υποθέσουμε ότι οι αμφορείς αυτοί αποτελούν μία απλή απομίμηση του σχήματος του πρωτότυπου, λόγω του ότι το σχήμα του ήταν πιο εύχρηστο. Ο περιορισμένος αριθμός αυτών των απομιμήσεων και η παρατήρηση ότι αυτές απαντώνται σε στρώματα της πρώτης βυζαντινής περιόδου, στα οποία κυριαρχούν άλλοι, κατεξοχήν τύποι των κρητικών εργαστηρίων, δηλώνει ότι οι τελευταίοι χρησιμοποιούνταν ευρύτατα στην Κρήτη. Άλλωστε, το πιο ευρύ και κυλινδρικό σώμα των τελευταίων και η μεγαλύτερη περιεκτικότητά τους –που έφτανε τα 20 λίτρα– διευκόλυναν περισσότερο τη μεταφορά προϊόντων. Επομένως, η παραγωγή απομιμήσεων ίσως σχετίζεται περισσότερο με το περιεχόμενο των πρωτοτύπων τους, στο οποίο κάνουν άμεση αναφορά, χρησιμοποιώντας ένα παρόμοιο σχήμα.

Από τις πολυάριθμες παραγωγές εφυαλωμένης κεραμικής («Aegean Ware», «Zeuxippus Ware», «Slip-Painted Ware», «Green and Brown Painted Ware», «Glaze-Painted Ware» και «Sgraffito Ware») έχουν προς το παρόν εντοπιστεί κρητικές απομιμήσεις της γραπτής με καστανό και πράσινο χρώμα κατηγορίας (Εικ. 7) και της γραπτής με πράσινο χρώμα αναμεμειγμένο με εφυάλωση κεραμικής (Εικ. 8). Αυτό όμως δεν θα πρέπει να αποκλείσει την ύπαρξη απομιμήσεων και άλλων κατηγοριών, όπως των διαφόρων ειδών της εγχάρακτης κεραμικής.[70] Σημειώνεται ότι και οι δύο κατηγορίες που παρουσιάζονται χρησιμοποιούν επίχρισμα και χρώμα για την απόδοση της διακόσμησης, τεχνικές ιδιαίτερα απλές, οι οποίες φαίνεται ότι έχουν ιδιαίτερη παράδοση στο νησί, όπως μαρτυρούν η εφυαλωμένη και η γραπτή κεραμική της Ελεύθερνας και της Γόρτυνας αντίστοιχα, αλλά και η κατασκευή, στη διάρκεια της βενετικής και οθωμανικής περιόδου, αγγείων που κοσμούνται με πράσινο και καστανό χρώμα, στα πρότυπα της μεσοβυζαντινής κεραμικής αυτού του είδους.[71]

69 Portale – Romeo, ό.π., σ. 297, 345 (για τον υστερορωμαϊκό τύπο 3), σ. 320 (για τον υστερορωμαϊκό τύπο 8a).

70 Αξίζει να αναφερθεί ότι έχει εντοπιστεί στο νησί εγχώρια παραγωγή εγχάρακτης κεραμικής στη διάρκεια της βενετικής περιόδου (Hahn, Hallager et al., ό.π., σ. 104, 180-181, 84-P 0213, πίν. 78a:12).

71 Για τη γραπτή με λευκό επίχρισμα και εφυάλωση κεραμική της Ελεύθερνας και για τη γραπτή με καστανέρυθρο επίχρισμα από τη Γόρτυνα βλ. σημ. 67· για τη γραπτή με πράσινο και καστανό χρώμα της βενετικής και οθωμανικής περιόδου από την

Ενώ όλες οι προηγούμενες παραγωγές απομιμήσεων ακολουθούν τύπους που παράγονταν μέσα στα όρια του Βυζαντίου, η πρώτη διαφοροποίηση εντοπίζεται στις απομιμήσεις της κεραμικής «Veneto Ware» (Εικ. 9). Ήδη δηλαδή μέσα στον 13ο αι. αρχίζει να διαφαίνεται μία αλλαγή στους δρόμους του εμπορίου, με τους Ιταλούς εμπόρους να διαδραματίζουν πρωτεύοντα ρόλο σε αυτό. Η κεραμική φωτίζει με το δικό της τρόπο αυτή την αλλαγή, καθώς έχουν δημοσιευτεί ιταλικά αγγεία από αρκετές θέσεις της περιοχής του Αιγαίου. Η Κρήτη παρέχει τη δική της μαρτυρία, καθώς η κεραμική «Veneto Ware» έχει ασκήσει την επίδρασή της στην εγχώρια παραγωγή του νησιού. Προδιαγράφει με αυτό τον τρόπο μία εικόνα που θα παρατηρηθεί και στη διάρκεια του 15ου και 16ου αι., όταν εκτός από εγχάρακτη κεραμική, εμπλουτισμένη με χρώμα από την Ιταλία, θα εντοπίζονται και εγχώριες απομιμήσεις της.[72]

Συμπερασματικά, το ιδιαίτερο στοιχείο που προκύπτει από την προηγούμενη ανάλυση είναι ο δυναμικός χαρακτήρας της αγγειοπλαστικής δραστηριότητας στο νησί. Ο χαρακτήρας αυτός δεν χάνεται με την πάροδο των αιώνων, εφόσον έστω και αν δεν διαθέτουμε πληροφορίες για την εγχώρια κεραμική κατά τη διάρκεια της αραβικής κατάκτησης, τα ευρήματα της δεύτερης βυζαντινής περιόδου υποδηλώνουν την ύπαρξη ακμαίων αγγειοπλαστικών κέντρων. Ζητούμενο είναι η προσεχής έρευνα να προσθέσει και νέους τύπους σε αυτούς που μας επέτρεψαν τα μέχρι σήμερα δεδομένα να παρουσιάσουμε και να δώσει πληροφορίες σχετικά με το ποια ήταν αυτά τα κέντρα παραγωγής, πού εντοπίζονται και ποια η σχέση των προϊόντων τους με άλλα αγγεία καθημερινής χρήσης, που δεν ακολουθούν συγκεκριμένα πρότυπα.

Κρήτη βλ. σημ. 46, 47.

72 Βλ. ενδεικτικά για την ύπαρξη εγχώριων απομιμήσεων των διαφόρων τύπων εγχάρακτης, εμπλουτισμένης με χρώμα, κεραμικής από την Ιταλία: Hahn, «Byzantine and Postbyzantine», ό.π., σ. 231-232, σημ. 13, εικ. 10· Hahn, Hallager et al., ό.π., σ. 104, 180-181, 84-P 0213, πίν. 78a:12· Jones, ό.π., σ. 269.

Στυλιανός Αλεξίου

Βενετοκρητικές επιγραφές Σιλάμου, Περβολιών, Ρεθύμνου*

Παλαιότερα είχα δημοσιεύσει εργασίες σχετικές με τις επιγραφές της Αγίας Τριάδας Ακρωτηρίου Χανίων,[1] του Αγίου Κωνσταντίνου Σητείας, της Φανερωμένης Τράχηλα Σητείας, και της Παναγίας Ακρωτηριανής Τοπλού.[2] Η παρούσα εργασία αφορά σε επιγραφές της Σιλάμου Ηρακλείου, των Περβολίων Χανίων και της κρήνης Rimondi στο Ρέθυμνο. Την αφιερώνω στη μνήμη της εκλεκτής συναδέλφου Στέλλας Παπαδάκη-Oekland, με την οποία είχα συνεργασθεί ως Έφορος Αρχαιοτήτων Κρήτης στη δεκαετία του 1960.

Ο Στέφανος Ξανθουδίδης[3] είχε δημοσιεύσει, μαζί με άλλες βενετοκρητικές επιγραφές, μιαν επιγραφή που βρισκόταν σε καμάρα βενετικής υδατογέφυρας στην περιοχή Σιλάμου Ηρακλείου. Ήταν μια από τις τρεις γέφυρες («Καρυδάκι», «Σιλαμιανή καμάρα», «Φορτετσανή καμάρα»), του αγωγού που έφερνε το νερό της πηγής Πελεκητής ή Πελεκητών Πάνω Αρχανών, και άλλων, στον Χάνδακα (Ηράκλειο):[4] έργο του Γενικού Προβλεπτή Κρήτης Francesco Morosini στα 1626-1628. Από τις γέφυρες οι δύο («Καρυδάκι» και «Φορτετσανή καμάρα») σώζονται πολύ καλά, ενώ της Σιλαμιανής τα δύο τόξα έχουν καταρρεύσει.

Η επιγραφή, βάσει της έκδοσης Ξανθουδίδη, έχει ως εξής:

* Ευχαριστώ θερμά τους φίλους Ηρακλειώτες επιστήμονες Γιώργο Χατζάκη και Μάνο Μαλλιαράκη, που βοήθησαν στην αυτοψία των γεφυρών και των πηγών του υδραγωγείου Morosini. Επίσης τον κ. Νίκο Χριστινίδη, που υπέδειξε την ενεπίγραφη πρόσοψη της πηγής Πελεκητών και με εφοδίασε με πολύ χρήσιμα δημοσιεύματά του σχετικά με τις Αρχάνες.

1 Στυλιανός Αλεξίου, «Κρητικά σύμμικτα», *Ελληνικά* 22 (1969) 442-444, αναδημοσίευση *Κρητικά Φιλολογικά*, Αθήνα 1999, σ. 176-179.

2 *Στο ίδιο*, «Παρατηρήσεις σε χριστιανικές επιγραφές», σ. 291-297. Βλ. και «Χριστιανικαί επιγραφαί και τοπωνύμια», *ΕΕΒΣ* 39-40 (1972-73) 451-456.

3 Στέφανος Ξανθουδίδης, «Χριστιανικαί επιγραφαί Κρήτης», *Αθηνά* 15 (1903) 155-158.

4 Στέργιος Σπανάκης, *Μνημεία της κρητικής ιστορίας*, τόμ. II, Ηράκλειο 1950, σ. 34-42. Στην εικ. 4: τα δύο τόξα της γέφυρας Σιλάμου. Η ελληνική επιγραφή ήταν στο μικρό, δεξιά. Πβ. του ίδιου *Η ύδρευση του Ηρακλείου*, Ηράκλειο 1981, σ. 57-86.

ΓΑΙΑ ΤΟ ΠΡΙΝ ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΓΕΡΑΤΙ
ΣΤΑΦΥΛΗ ΗΝ ΕΦΕΥΡΕΝ ΑΝΕΜΙΓΝΥ.Ν ΥΔΩΡ
ΝΥΝ ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΥ ΜΑΥΡΟΚΗΝΟΥ ΑΝΘΥΠΑΤΟΥ
ΠΡΟΝΟΙΑ ΠΗΓΗΣ ΥΔΑΣΙΝ ΑΕΝΑΟΥ
ΚΡΗΤΗ ΣΤΑΦΥΛΗΝ ΚΕΡΑΝΝΥΣΙ ΚΡΑΤΕΡΗΝ
ΑΧΚΖ΄

Η επιγραφή κατά τον Στέργιο Σπανάκη μεταφέρθηκε (μετά την πτώση των τόξων της γέφυρας) σε «εκκλησία της Σιλάμου».[5] Τον Οκτώβριο του 2004 επισκέφθηκα το σωζόμενο τμήμα της γέφυρας. Ο επίτροπος του ναού Ζωοδόχου Πηγής Σιλάμου και ο ιερέας του πλησιέστερου οικισμού Βασιλειές π. Γεώργιος Κασωτάκης, βεβαιώνουν ότι δεν έχουν δει ποτέ την επιγραφή. Έτσι δεν μπόρεσα να την εντοπίσω και να ελέγξω την ακρίβεια της έκδοσης Ξανθουδίδη.

Η επιγραφή ήταν πάνω από το κλειδί του μικρότερου τόξου της γέφυρας. Στο μεγάλο τόξο υπήρχε άλλη επιγραφή, γραμμένη στα λατινικά, που μεταφέρθηκε σε τούρκικο σπίτι της Φορτέτσας, όπου την είδε και την εδημοσίευσε ο Gerola.[6] (Ούτε αυτή μπορεί να εντοπισθεί σήμερα). Θα γίνει σχετικός λόγος παρακάτω. Κατά τον Ξανθουδίδη η ελληνική επιγραφή ήταν «άριστα» διατηρημένη και χαραγμένη «μετ' ἐπιμελείας» σε πλάκα διαστάσεων 1,10 × 0,47 μ. με χαρακτήρες «ἀρχαϊκούς», ενώ τα *ου* του τρίτου στίχου είχαν χαραχθεί με το γνωστό βυζαντινό σύμπλεγμα. Μόνο η τελευταία συλλαβή του *ἀνεμίγνυ...* είχε φθαρεί.

Ο Ξανθουδίδης προσθέτει ότι η επιγραφή «εἶναι λίαν πλημμελὴς ὑπὸ ἔποψιν γραμματικήν, συντακτικὴν καὶ μετρικήν, ὥστε καταντᾶ μιξοβάρβαρόν τι σύνθεμα». Μεταγλώττιση δεν δόθηκε στη δημοσίευση του Ξανθουδίδη, αλλά μόνο περίληψη της γενικής έννοιας: «Διὰ τῆς προνοίας τοῦ ἀνθυπάτου Φραγκίσκου Μαυροκήνου (Μοροζίνη) διωχετεύθη πηγὴ ἀενάου ὕδατος, διὰ νὰ κιρνᾶται ὁ κρατερὸς οἶνος, τὸν ὁποῖον παράγει ἐν ἀφθονίᾳ ἡ γῆ ἡ καθιερωμένη πρότερον τῷ Διονύσῳ».

Η κρίση του Ξανθουδίδη είναι υπερβολικά αυστηρή, και το ίδιο ισχύει για τη γνώμη του Στέφανου Ν. Δραγούμη, που χαρακτηρίζει το κείμενο «βαρβαροελληνικόν».[7] Επίσης ο Gerola διερωτάται «τι θέλει να πει όλο αυτό το λογοπαίγνιο (bisticcio)».[8] Δεν είναι όμως έτσι· η επιγραφή δεν είναι τόσο αδόκιμη, ούτε στερείται νοήματος. Το *γέρατι* (δοτική της λέξης *γέρας*), δικαιολογείται αφού παραδίδεται τύπος *γέρατα* για τον πληθυντικό (*LSJ*). Ο Δραγούμης είδε ότι το ελλιπές ρήμα ήταν *ἀνεμίγνυεν* και ότι τα *σταφυλῇ* και *προνοίᾳ* είναι δοτικές. Μόνο το *ἐφεῦρεν* προβληματίζει. Ο Δραγούμης το αντιλαμβάνεται ως αναφερόμενο στον Διόνυσο, εφευρέτη του σταφυλιού ή του κρασιού, αλλά το νόημα απαιτεί *γαῖα ἔφερεν*, «παρήγε», όπως σωστά ερμήνευσε ο Ξανθουδίδης. Έτσι το *ἐφεῦρεν* μάλλον

5 Σπανάκης, *Μνημεία...*, ό.π., σ. 36.
6 Giuseppe Gerola, *I monumenti veneti dell'isola di Creta*, Βενετία, τόμ. IV (1932), σ. 377: η ελληνική επιγραφή της γέφυρας Σιλάμου, σ. 377-378. Πβ. S.A. Curuni – L. Donati *Creta veneziana*, Βενετία 1988, σ. 351, lastra 1338.
7 Στέφανος Ν. Δραγούμης, «Παρατηρήσεις εἰς χριστιανικὰς επιγραφὰς Κρήτης», *Χριστιανική Κρήτη* 2 (1913) 131-132.
8 Gerola, ό.π., σ. 378.

οφείλεται σε λάθος του χαράκτη. Υπάρχουν, όπως θα δούμε, αβλεψίες και σε άλλες επιγραφές της εποχής. Παρέχω μεταγραφή, με στίξη που διευκολύνει την κατανόηση:

Γαῖα τὸ πρίν, Διονύσου γέρατι
σταφυλῇ, ἣν ἔφερεν, ἀνεμίγνυεν ὕδωρ.
Νῦν, Φραγκίσκου Μαυροκήνου ἀνθυπάτου
προνοίᾳ, πηγῆς ὕδασιν ἀενάου
Κρήτη σταφυλὴν κεράννυσι κρατερήν.
ΑΧΚΖ΄

Κάποια τάση για τονική απόδοση του ελεγειακού μέτρου των επιγραμμάτων (εξαμέτρου – πενταμέτρου) διαφαίνεται στα:

... ἀνεμίγνυεν ὕδωρ
Κρήτη σταφυλὴν κεράννυσι κρατερήν.

Το λατινικό κείμενο της άλλης επιγραφής αντιστοιχεί στο ελληνικό και το διαφωτίζει. Όταν την είδε ο Gerola, σωζόταν το αριστερό τμήμα της. Συμπληρώνω τις λέξεις του δεξιού τμήματος που λείπει, βάσει της ελληνικής επιγραφής:

Olim tellus [Bacchi dono]
aquas immiscuit [staphyle].
Nunc Creta, F[rancisci Mauroceni]
proconsulis [cura],
fontis ductu [aqua]
generosa st[aphylem immiscet].

Παρέχω μεταγλώττιση της ελληνικής επιγραφής, ώστε να γίνει σαφέστερο το «λογοπαίγνιο» ή μάλλον ο αστεϊσμός, τον οποίο διαισθάνθηκε ο Gerola: «Η γη αυτή κάποτε, στην αρχαιότητα, στο κρασί που παρήγε με δωρεά του Διονύσου, συνήθιζε να αναμιγνύει νερό. Τώρα η Κρήτη (Candia, Χάνδαξ), χάρη στην πρόνοια του Προβλεπτή Φραγκίσκου Μοροζίνι, με τα νερά μιας αέναης πηγής, συγκερνά το δυνατό κρασί της, 1627».

Η λατινική επιγραφή σε μετάφραση έχει ως εξής: «Κάποτε η γη [στο δώρο του Διονύσου, δηλαδή στο κρασί των σταφυλιών] ανεμίγνυε νερό. Τώρα η Κρήτη [με τη φροντίδα] του ανθυπάτου Φ[ραγκίσκου Μοροζίνι], διά του αγωγού μιας πηγής με άφθονο [νερό αναμιγνύει] το στ[αφύλι]».

Το λατινικό *olim*, «κάποτε», διαφωτίζει το *πριν* του ελληνικού κειμένου: δεν δηλώνει την κατάσταση που υπήρχε προ του έργου υδρεύσεως, αλλά ένα μακρινό παρελθόν, την εποχή κατά την οποία συνηθιζόταν η «κρᾶσις τοῦ οἴνου». Αξιοσημείωτη στο λατινικό κείμενο η χρήση της ελληνικής λέξης *σταφυλή*.

Έχει κάποια χάρη, στις επιγραφές αυτές της Σιλάμου, η ποιητική μεταφορά από τις οξύτατες ανάγκες ύδρευσης μιας πόλης, στην απλή συνήθεια νερώματος του πράγματι δυνατού (κυρίως κόκκινου) κρασιού της περιοχής Αρχανών. Υπενθυμίζω ότι στο κρητικό ειδύλλιο *Βοσκοπούλα*, τυπωμένο κατά σύμπτωση τον ίδιο χρόνο 1627, η κοπέλα, στ. 199:

συγκερνᾶ μὲ κρύο νερὸ καὶ πίνει.[9]

Η μνεία του Διονύσου και της αρχαίας συνήθειας «κράσεως» ανήκει στο αναγεννησιακό πνεύμα της εποχής και ταιριάζει στην περιοχή των Αρχανών, περίφημη για τα κρασιά της από την αρχαιότητα (σταφυλοπιεστήριο της μινωικής έπαυλης Βαθυπέτρου) έως τα σημερινά. Οι επιγραφές επικεντρώνονται εύστοχα και με «χιούμορ» στα δύο κύρια γνωρίσματα των Αρχανών: το άφθονο κρασί και το άφθονο νερό.

Γίνεται όμως υπαινιγμός και σε κάτι άλλο: στη μεγάλη κατανάλωση κρασιού στον Χάνδακα (Κάστρο), για την οποία είχε λεχθεί μια παροιμιώδης φράση:

Χανιῶτες γιὰ τ' ἅρματα,
Ρεθεμνιῶτες γιὰ τὰ γράμματα,
Καστρινοὶ γιὰ τὸ ποτήρι.

Όπως η μνεία του Διονύσου και της «κράσεως», έτσι και οι χρήσεις των όρων *ἀνθύπατος* και *proconsul* αρχαΐζουν. Οι Βενετοί *provveditori generali* είχαν πράγματι στη διετή θητεία τους στην Κρήτη ανώτατες αρμοδιότητες, ανάλογες με εκείνες του *ἀνθυπάτου* στις ρωμαϊκές επαρχίες. Ο όρος *ἀνθύπατος*, για την απόδοση του αντίστοιχου λατινικού, απαντά ήδη στον Πολύβιο (28, 5, 6). Ο πλήρης τίτλος του Morosini στα λατινικά ήταν *Regni Cretae Proconsul* («Ανθύπατος του Βασιλείου της Κρήτης»). Έτσι αναγράφεται στο αναμνηστικό μετάλλιο που είχε κοπεί στα 1628 για τα εγκαίνια του υδραγωγείου.[10] Οι αρχαϊκοί, όχι βυζαντινοί, χαρακτήρες των γραμμάτων δείχνουν επίσης τη στροφή της εποχής προς την «κλασική» Ελλάδα.

Χαρακτηριστική είναι η παράλληλη χρήση της λατινικής (στο μεγάλο τόξο της γέφυρας) και της αρχαίας ελληνικής (στο μικρό). Η βενετική διοίκηση πρόσεχε κατά τον 17ο αιώνα τον ελληνικό παράγοντα, όχι τόσο για λόγους σκοπιμότητας εν όψει του τουρκικού κινδύνου, όπως συνήθως λέγεται, αλλά κυρίως διότι το ελληνικό στοιχείο και το εξελληνισμένο βενετοκρητικό συμβίωναν σε μιαν ομοιογενή κοινωνία και ήταν φορείς του ίδιου πολιτισμού.

Έχουν ενδιαφέρον οι αρχαιόγλωσσες επιγραφές του είδους αυτού, καθώς δείχνουν τη νοοτροπία, την καλλιέργεια, και τον βαθμό αρχαιομάθειας των λογίων της Κρήτης γύρω στα 1600. Οι συντάκτες των επιγραφών δεν παρακολουθούσαν το χρονοβόρο έργο της καλλιγράφησης και χάραξης.[11] Έτσι διαπιστώνονται λάθη από παραδρομή που ήταν αδύνατο να διορθωθούν μετά τη χάραξη. Θα δούμε αμέσως άλλες ανάλογες περιπτώσεις. Πάντως δεν πρόκειται για «μιξοβάρβαρα συνθέματα». Σήμερα ξέρομε καλύτερα την κοινωνία της αναγεννησιακής Κρήτης και μπορούμε να εκτιμούμε αντικειμενικότερα τις επιδόσεις της.

9 Στυλιανός Αλεξίου, *Η Βοσκοπούλα* (κριτική έκδοση), Ηράκλειο 1963. Βλ. και *Απόκοπος-Βοσκοπούλα*, «Ερμής», Αθήνα 1971, τελευταία ανατύπωση 2005. Πρβλ. του ίδιου «Συμπληρωματικά στη Βοσκοπούλα», *Κρητικά φιλολογικά*, ό.π., σ. 231-235.

10 Σπανάκης, *Η ύδρευση...*, ό.π., σ. 85, εικ. 36.

11 Πρβλ. στις επιγραφές της Σητείας: *Θεοῦ Μαρίοις* (sic) αντί *Θεοῦ Μρος*, Αλεξίου, *Κρητικά φιλολογικά*, ό.π., σ. 291-297 και σημ. 2. Καλλιγράφοι και χαράκτες ήταν αγράμματοι.

Ας δούμε τώρα τις επιγραφές του ναού του Προφήτη Ηλία, κοντά στα χωριά Περβόλια και Μουρνιές Κυδωνίας. Τις εδημοσίευσε αρχικά ο Ξανθουδίδης.[12] Η μία, σε διακοσμητική ζώνη της πρόσοψης, χαραγμένη με αρχαϊκά γράμματα, δεξιά και αριστερά του οικοσήμου των Καλεργών, δεν παρουσιάζει ερμηνευτικά προβλήματα: ζητείται από τον Προφήτη Ηλία να σώζει, δηλαδή να προστατεύει, τον κτίτορα. Λόγω του παρεμβαλλόμενου οικοσήμου, οι λέξεις απέχουν μεταξύ τους και χαράχθηκαν σε τρεις στίχους· έτσι δημοσιεύθηκαν και στην έκδοση του Ξανθουδίδη. Ωστόσο πρόκειται για δίστιχο επίγραμμα σε ιαμβικούς τονικούς δωδεκασυλλάβους:

Οὐρανοθρέμμων, ἐμπυράρματε, Πέτρον
τὸν Καλιέργην, ἐργάτην δόμου, σάω.
ΑΦϟΗ΄ (1598)

Τα επίθετα *οὐρανοθρέμμων* (= «τρεφόμενος», άρα διαβιῶν, στον ουρανό»· πβ. *οὐρανοδρόμος*, «travelling the heavens» στον Lampe)[13] και *ἐμπυράρματος* δεν απαντούν αλλού.[14] Απηχούν τη βιβλική παράδοση για τον Προφήτη Ηλία: *ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων* (Σοφία Σιράχ 48, 1-9).[15]

Η άλλη επιγραφή του ίδιου ναού, επίσης σε ιαμβικούς δωδεκασυλλάβους, γραμμένη με αρχαϊκούς χαρακτήρες στο υπέρθυρο της εισόδου του ναού, έχει ως εξής στην έκδοση Ξανθουδίδη:

ΕΔΕΜ ΚΑΤΟΙΚΩΝ ΗΛΙΟΥ...
ΚΑΙ ΝΑΟΝ ΟΙΚΕΙΝ ΘΝΗΤΟΣ ΩΝ ΜΑΚΑΡ ΔΕΧΟΥ.

Ο Ξανθουδίδης εκδίδει σωστά ΩΝ (αντί ΩΗ που έγραψε ο χαράκτης), αλλά η λέξη ΗΛΙΟΥ δεν είναι προσφώνηση στον Προφήτη (με διαφορετικό τύπο του ονόματος) όπως την απέδωσε στη μεταγλώττιση του επιγράμματος: «Ἠλιού, ὁ ἀξιωθεὶς οἰκεῖν τὴν Ἐδὲμ ὡς ἀθάνατος, δέχου νῦν κατοικεῖν καὶ τὸν ναὸν τοῦτον ὡς θνητός». Το τέλος του πρώτου στίχου λόγω φθοράς δεν διαβάστηκε καθόλου από τον Ξανθουδίδη.

Στο σημείο αυτό συνέβαλε ο Στέφανος Δραγούμης.[16] Η εκδοτική και ερμηνευτική πρότασή του έχουν ως εξής:

12 Ξανθουδίδης, ό.π., σ. 102-104 και Gerola, ό.π., τόμ. IV, σ. 421: στη σημ. 7 η επιγραφή *Ἐδέμ κατοικῶν...* κατά την έκδοση Δραγούμη, βλ. εδώ σημ. 16.

13 G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Οξφόρδη 1961, λ. *οὐρανοδρόμος*, για τον Προφήτη Ηλία.

14 Θεοχάρης Δετοράκης, «Αθησαύριστα βυζαντινά», *Αθηνά* 77 (1979) 217, 222. Ο τύπος *οὐρανοθρέμμων* είναι τονικά ομαλότερος στον δωδεκασύλλαβο. *Οὐρανόθρεμμον* εκδίδει ο Ν. Β. Τωμαδάκης, «Ἱλαρίων Γραδενίγος, Μητροπολίτης Ἡρακλείας», *ΕΕΒΣ* 41 (1974) 70. Όπως οι Ξανθουδίδης, Δραγούμης, δεν πρόσεξε το δίστιχο δωδεκασυλλάβων.

15 Alfred Rahlfs (επιμ.), *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο΄*, Αθήνα 1981, τόμ. Β΄, σ. 445.

16 Δραγούμης, ό.π., σ. 129: περιέργως σε υποσημείωση της σύνταξης του περιοδικού (υποθέτω όχι του Ξανθουδίδη) εκφράζονται ευχαριστίες στον Δραγούμη για τις υποδείξεις του. Ωστόσο είναι φανερό ότι ο χαράκτης έγραψε *ἴσον* αντί *ἴσην*, και έπειτα πρόσθεσε, μετά το *ἴσον*, τη σωστή κατάληξη *-ην*. Σημειώνω ότι προσωδιακά απαιτείται *πυρὶ ἡλίου*.

Ἐδὲμ κατοικῶν ἡλίου πυρὶ ἴσον ἦν
καὶ ναὸν οἰκεῖν θνητὸς ὤν. Μάκαρ, δέχου.

«Ὁ ἀναθέτης Πέτρος Καλιέργης ἐφρόνει δίκαιον (*ἴσον ἦν*) ὁ τὴν Ἐδὲμ κατοικῶν ἐν ἡλίου πυρὶ (*ἐμπυράρματος*) νὰ κατοικῇ καὶ ἐπὶ γῆς ναόν, θνητὸς ὤν».

Η πρόταση του Δραγούμη κάνει τον πρώτο στίχο δεκατρισύλλαβο, διασπά συντακτικά τον δεύτερο, και εισάγει τον παραλογισμό ότι ο επίγειος ναός είναι *ἴσος* με την ουράνια Εδέμ. Για όποιον έχει εξοικειωθεί με τη σύνταξη, το ύφος και το μέτρο των επιγραμμάτων του είδους αυτού, το δίστιχο είχε ως ακολούθως:

Ἐδὲμ κατοικῶν ἡλίου πυρὶ ἴσην
καὶ ναὸν οἰκεῖν θνητὸς ὤν, μάκαρ, δέχου.

«Σὺ ποὺ κατοικεῖς τὴν Ἐδέμ τὴν ἰσάξια μὲ τὴ φωτιὰ τοῦ ἥλιου, δέξου, μακάριε, νὰ κατοικεῖς, ἀφοῦ ἤσουν θνητός, καὶ τὸν ναὸ αὐτό».

Σχετικά με το *πῦρ* ως θείο σύμβολο, ο Lampe σημειώνει στο σχετικό λήμμα: «fire as an image of God and divine things»,[17] πβ. *τὸ ἐπουράνιον πῦρ*,[18] και *ἐμπύριος*, «belonging to the empyrean, θεός» (LSJ).

Τη σωζόμενη κρήνη Rimondi του Ρεθύμνου, την ιστορία της βάσει των βενετικών πηγών, και την αρχιτεκτονική μορφή της, εμελέτησε ο άλλοτε Διευθυντής Αναστηλώσεων Ιορδάνης Δημακόπουλος.[19] Η κρήνη, που αντικατέστησε στα 1626 μιαν άλλη παλαιότερη, είναι έργο τού Rettore (διοικητού του διαμερίσματος Ρεθύμνου, Νομάρχη όπως θα λέγαμε σήμερα) Alvise Rimondi. Τέσσερεις ημικίονες υποβαστάζουν επιστύλιο, ζώνη, γείσο και επίστεψη. Η επιγραφή ήταν στην επίστεψη και στη ζώνη, ανάμεσα στα κάθετα γλυπτά φύλλα που τη διακοσμούν. Ζώνη και επιγραφή συνεχίζονταν αριστερά και δεξιά των ημικιόνων, πάνω από δυο τυφλά διακοσμητικά αψιδώματα. Στο κέντρο της πρόσοψης είναι το οικόσημο του Rimondi και μια κόγχη. Χαμηλά υπάρχουν τρεις μάσκες-κρουνοί και ισάριθμες γούρνες.

Το ανώτερο και τα δυο ακραία τμήματα της επιγραφής καταστράφηκαν όταν, στα χρόνια της τουρκοκρατίας, προστέθηκε, εμπρός από την πρόσοψη, ημισφαιρικός θόλος βασιζόμενος στην κρήνη και σε τρία τόξα με χαμηλούς πεσσούς. Στην εποχή μας αφαιρέθηκε ο θόλος, έμεινε όμως το ανατολικό τόξο και οι πεσσοί του.

Εκδίδω την επιγραφή με τις πιθανότερες συμπληρώσεις, λαμβάνοντας υπ' όψη και το μήκος των ζωνών όταν ήταν πλήρεις. Είναι συνταγμένη στα λατινικά:

[ALOISIUS RIMONDI RECTOR
PUBL]ICAE LIBERALITATIS FONTES IN[STAURAVIT]

17 Lampe, ό.π., λ. *πῦρ*, σ. 1209.

18 Στο ίδιο, σ. 1210.

19 Ιορδάνης Δημακόπουλος, «Μεγάλη Βρύση, μια βενετσιάνικη κρήνη του Ρεθύμνου», *Κρητικά Χρονικά* 22 (1970) 322-343. Πρβλ. Πανεπιστήμιο Κρήτης, *Βενετσιάνικα μνημεία του νομού Ρεθύμνου*, Ρέθυμνο 1981, σ. 48-49, όπου διακρίνεται καθαρά η λ. *FONTES*, όχι *IONTES*. Μια άλλη προταθείσα ανάγνωση (*in civitate*) είναι απίθανη.

Δηλαδή: «Ο ρέκτωρ Alvise Rimondi, της κοινής γενναιοδωρίας τις πηγές ανανέωσε». Η λέξη *liberalitatis* ήταν πυκνογραμμένη ανάμεσα στα δυο πρώτα διακοσμητικά φύλλα της ζώνης, ενώ το ρήμα διασπάστηκε αριστερά και δεξιά από το τελευταίο φύλλο. *Instauro* σημαίνει ακριβώς «ανανεώνω»[20] και αυτό συμφωνεί με το ιστορικό της κρήνης. Ο ίδιος ο Rimondi, σε σχετική έκθεσή του, στα 1629, σημειώνει: «ακούραστα ασχολήθηκα να την αναστηλώσω» (*restaurarla* στο πρωτότυπο,[21] με λέξη που επιβεβαιώνει τη συμπλήρωση *instauravit*). Ο πληθυντικός *fontes* δηλώνει τους τρεις κρουνούς, ίσως και με υπαινιγμό στις άλλες δυο κρήνες που κατασκεύασε ο Rimondi στο Ρέθυμνο.[22]

Ο ίδιος στην έκθεση βεβαιώνει ότι το έργο έγινε «χωρίς δαπάνη του (βενετικού) δημοσίου» (*senza pub/ca spesa*), επομένως με «συνεισφορά των κατοίκων (ή μερικών από τους κατοίκους)».[23] Αυτό άλλωστε θέλει να δηλώσει (και να επαινέσει) ο Rimondi με τη λέξη *liberalitas*, που εσήμαινε την «ελευθεριότητα», την υψηλή ιδιότητα του ανθρώπου που ανήκε στην τάξη των *ελευθέρων* (στην αρχαιότητα) και που είχε τα μέσα και την προθυμία να κάνει δωρεές.[24] Φυσικά οι εισφορές θα είχαν με κατάλληλο τρόπο ζητηθεί εκ μέρους του Rettore. Ήταν μια συνηθισμένη πρακτική στο βενετικό δημόσιο.

Η επιγραφή δεν ήταν εύκολα ορατή στην εποχή του Gerola, λόγω του τουρκικού προσκτίσματος (του θόλου) και έτσι στην έκδοσή του δόθηκε μόνο μια ανεπιτυχής φωτογραφία της πρόσοψης.[25]

20 Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Παρίσι 1934, λ. *instauro* = «renouveler».

21 Δημακόπουλος, ό.π., σ. 343.

22 Στο ίδιο, σ. 327.

23 Η φράση *publicae liberalitatis fontes* δηλώνει ελλειπτικά τις «πηγές που η γενναιοδωρία αυτή εδημιούργησε». Σημειώνω ότι στα λατινικά *publicus* σημαίνει και «κρατικός», και «κοινός, όλου του κόσμου». Βλ. Gaffiot, ό.π., λ. *publicus*. Δεν κατασκευάσθηκε λοιπόν η κρήνη με δαπάνη του ίδιου του Rimondi, όπως υπέθεσε ο Δημακόπουλος.

24 Στο ίδιο, λ. *liberalitas* = «générosité, don, présent».

25 Gerola, ό.π. τόμ. IV, σ. 62. Τα ιστορικά της κρήνης και η περιγραφή της στις σ. 61-63. Στις σ. 349-356, όπου δημοσιεύονται οι λατινικές επιγραφές Ρεθύμνης, η επιγραφή της κρήνης Rimondi (ή Arimondi κατά τον Gerola) λείπει.

Ασπασία Παπαδάκη

Η συνύπαρξη των δύο δογμάτων και η διαμάχη για τον ναό του Σωτήρα στην Ιεράπετρα (1626-1627)

Μετά την απώλεια της Κύπρου (1571) η Βενετία ακολούθησε σταθερά φιλορθόδοξη πολιτική, αφού στο εξής υπολόγιζε στην καλή συνεργασία των υπηκόων της, κυρίως των Κρητικών, προκειμένου να αντιμετωπίσει τη διαρκώς επεκτεινόμενη τουρκική απειλή. Στο πλαίσιο της μετριοπαθούς πολιτικής στον θρησκευτικό τομέα εντάσσεται και η απόφαση της 20ής Αυγούστου 1578 του Συμβουλίου των Δέκα της Βενετίας, σύμφωνα με την οποία δόθηκε εντολή στις βενετικές αρχές της Κρήτης να καταργήσουν αμέσως τα καταπιεστικά μέτρα της λατινικής αρχιεπισκοπής του νησιού για τους ορθόδοξους κληρικούς και να αφήσουν τους ορθόδοξους Κρητικούς να ασκούν ελεύθερα τα θρησκευτικά τους καθήκοντα.[1]

Η μακρόχρονη συμβίωση ορθοδόξων και καθολικών άμβλυνε την εχθρότητα και την καχυποψία που χαρακτήριζαν τις σχέσεις τους και οδήγησε στην προσέγγιση και αμοιβαία ανοχή των δύο δογμάτων. Σ' αυτό συνετέλεσε αποφασιστικά η συμβιβαστική πολιτική της Βενετίας, η οποία απαιτούσε την αυστηρή τήρηση των εθίμων και απαγόρευε κάθε καινοτομία στα θρησκευτικά πράγματα, φοβούμενη ότι κάτι τέτοιο θα είχε αρνητικές επιπτώσεις και στην πολιτική εξουσία.[2] Εξάλλου είναι γνωστό ότι η θρησκευτική πολιτική που εφάρμοζε η Γαληνοτάτη στη μεγαλόνησο υπαγορευόταν πάντα από τα εμπορικά και οικονομικά της συμφέροντα, μάλιστα δεν δίσταζε να συγκρουστεί ακόμη και με την ίδια την Αγία Έδρα για να τα προστατεύσει.[3]

---

1 Ασπασία Παπαδάκη, *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Ρέθυμνο, 1995, σ. 23 και σημ. 17. Την απόφαση του 1578 μνημονεύει στην έκθεσή του και ο γενικός προνοητής Francesco Morosini· βλ. Στέργιος Γ. Σπανάκης, *Μνημεία της Κρητικής Ιστορίας*, τόμ. 2 (έκθεση του Francesco Morosini, 1629), Ηράκλειο 1950, σ. 110-111.

2 Γενικά για τη θρησκευτική πολιτική της Βενετίας βλ. Αγγελική Πανοπούλου, «Οι Βενετοί και η ελληνική πραγματικότητα: Διοικητική, εκκλησιαστική, οικονομική οργάνωση», στο: Χρύσα Α. Μαλτέζου (επιμ.), *Όψεις της ιστορίας του βενετοκρατούμενου Ελληνισμού. Αρχειακά τεκμήρια*, Αθήνα 1993, σ. 288-297.

3 Η κλιμακούμενη ένταση των σχέσεων Βενετίας-Ρώμης κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 16ου αιώνα κορυφώθηκε με το γνωστό Interdetto στα 1606-1607, μια και η Βενετία δεν αποδεχόταν την παπική παρέμβαση σε πολιτικά θέματα και προσπα-

Παρά την –σε γενικές γραμμές– ειρηνική συνύπαρξη των δύο δογμάτων κατά την ύστερη βενετοκρατία και τη λατρευτική σύγκλιση που παρατηρείται σε ορισμένες περιπτώσεις,[4] μεμονωμένα περιστατικά διατάρασσαν τη θρησκευτική ηρεμία της Κρήτης και ανάγκαζαν τους βενετούς αξιωματούχους να παίρνουν μέτρα, συχνά υπέρ των ορθοδόξων, ακολουθώντας την πάγια πολιτική της Βενετίας για αποφυγή οποιουδήποτε νεωτερισμού που θα ανακινούσε τις παλιές διενέξεις και τα μίση.

Ένα τέτοιο περιστατικό αντιμετώπισε στην περιοχή της Ιεράπετρας στα 1626-1627 ο γενικός προνοητής Francesco Morosini και αφορούσε τη διεκδίκηση του ορθόδοξου ναού του Σωτήρα από τους καθολικούς και συγκεκριμένα από το τάγμα των φραγκισκανών μοναχών.[5] Ο πρώτος που ανέφερε το θέμα αυτό ήταν ο G. Gerola[6] και στη συνέχεια η Eva Tea.[7] Το περιστατικό έχει συμπεριληφθεί σε μεταγενέστερες μελέτες,[8] χωρίς όμως

θούσε να απέχει από τη γενικότερη πολιτική του Βατικανού. Αλλά και σε τοπικό επίπεδο υπήρξαν διαστήματα έντασης των σχέσεων της πολιτικής εξουσίας με τη λατινική ιεραρχία, που οδήγησαν την Εκκλησία σε επανειλημμένες συγκρούσεις με την Πολιτεία και το ορθόδοξο στοιχείο στον Χάνδακα και στο Ρέθυμνο· βλ. Διονυσία Γ. Γιαλαμά, «Εκκλησιαστικές και κοινωνικοπολιτικές αντιθέσεις στο Ρέθυμνο στα τελευταία χρόνια του 16ου αιώνα», *Πεπραγμένα του ΣΤ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2, Χανιά 1991, σ. 103-115· Κώστας Ε. Λαμπρινός, «Καθολικοί και ορθόδοξοι στο Ρέθυμνο στα χρόνια της αρχιερατείας του επισκόπου Giulio Carrara (1582-1589)», *Θησαυρίσματα* 25 (1995) 239-273· Μαρία Δ. Μονδέλου, «Η δίκη του πρωτοπαπά Ανδρέα Αμοραίου στα πλαίσια των σχέσεων πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας του Χάνδακα στα τέλη του 16ου αιώνα», *Άνθη Χαρίτων*, επιμ. † Ν. Μ. Παναγιωτάκης, Βενετία 1998, σ. 351-377.

4 Π.χ. κοινή λατρεία αγίων, όπως ο Άγιος Φραγκίσκος και οι Άγιοι Δέκα μάρτυρες της Κρήτης, η αθρόα συμμετοχή ορθοδόξων και καθολικών στην περιφορά της εικόνας της Παναγίας της Μεσοπαντίτισσας στον Χάνδακα κ.ά. Για το θέμα αυτό βλ. Παπαδάκη, ό.π., σ. 27-29, 177-187· η ίδια, «Ελληνοβενετική προσέγγιση σε ζητήματα λατρείας στη βενετοκρατούμενη Κρήτη», *Πρακτικά του ΙΔ΄ Συμποσίου Ιστορίας και Τέχνης* (Μονεμβασία, 7-9 Ιουλίου 2001), υπό έκδοση· Κώστας Ε. Λασσιθιωτάκης, «Ο Άγιος Φραγκίσκος και η Κρήτη», *Πεπραγμένα του Δ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2, Αθήνα 1981, σ. 146-154.

5 Ευχαριστώ και από τη θέση αυτή την καθηγήτρια Χρύσα Μαλτέζου, διευθύντρια του Ελληνικού Ινστιτούτου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών της Βενετίας, η οποία με έκανε να ενδιαφερθώ για το θέμα. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στον Γιώργο Βιολιδάκη, πρώην υπότροφο-ερευνητή του Ελληνικού Ινστιτούτου της Βενετίας, για την πολλαπλή και πάντοτε πρόθυμη βοήθειά του, στον πατέρα Νικόλαο Ρούσσο, cappuccino μοναχό, για τις βιβλιογραφικές του υποδείξεις, καθώς και στη Μαρία Αρακαδάκη, επίκουρη καθηγήτρια στην Αρχιτεκτονική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, για τις συμβουλές της στην ανάλυση και περιγραφή του δημοσιευόμενου σχεδίου.

6 Giuseppe Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, τόμ. 2, Βενετία 1908, σ. 14, 155.

7 Eva Tea, «Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 72 (1912-1913), parte seconda, 1422. Εκτενή παρουσίαση της μελέτης της Eva Tea έκανε ο Στέφανος Ξανθουδίδης, «Δύο νέα βιβλία περί της Εκκλησίας Κρήτης επί Ενετοκρατίας», *Χριστιανική Κρήτη* 2 (1913), όπου στις σελίδες 290-291 αναφέρεται το επεισόδιο στην Ιεράπετρα.

8 Giuseppe Gerola, «I Francescani in Creta al tempo del dominio veneziano», *Collectanea Franciscana* 2 (1932) 454· Γιώργος Μαρκόπουλος, *Γεράπετρος και Γεραπετρί-*

να έχει προηγηθεί αρχειακή έρευνα, αλλά απλή χρήση των μελετημάτων των δύο πρώτων συγγραφέων και της εκδεδομένης από τον Στ. Σπανάκη έκθεσης του Francesco Morosini,[9] την οποία κατέθεσε το 1629 στη βενετική Γερουσία με το πέρας της θητείας του, όπου μεταξύ άλλων μνημονεύεται το ίδιο γεγονός. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να επαναλαμβάνονται η εσφαλμένη ανάγνωση και η λανθασμένη ερμηνεία ορισμένων σημείων των εγγράφων. Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσομε να αποκαταστήσομε την ιστορική αλήθεια, στηριζόμενοι επιπλέον και σε νέο αρχειακό υλικό, το οποίο εντοπίσαμε στο Κρατικό Αρχείο της Βενετίας.

Η κοινή χρήση ναών από ορθόδοξους και καθολικούς δεν ήταν σπάνιο φαινόμενο στην Κρήτη της βενετικής περιόδου. Υπήρχαν περιπτώσεις εκκλησιών όπου στην ίδια αγία τράπεζα λειτουργούσε τόσο ο καθολικός όσο και ο ορθόδοξος ιερέας,[10] ενώ υπήρχαν και ναοί με δύο άγιες τράπεζες, μια ορθόδοξη και μια καθολική· τους ναούς αυτούς ο G. Gerola τους είχε ονομάσει «υβρίδια» (*ibridi templi*).[11]

Στην κατηγορία των ναών κοινής χρήσης ανήκε και ο ορθόδοξος ναός του Σωτήρα στην Ιεράπετρα, τον οποίο χρησιμοποιούσε ο έλληνας φραγκισκανός μοναχός Παύλος Mudazzo[12] (ή Muazzo). Ο Mudazzo έφερε τον τίτλο του ιππότη[13] (cavalier), τίτλο που αποτελούσε ύψιστη τιμητική

τες, Αθήνα 1981, σ. 49· Ν. Π. Παπαδάκης, *Ιεράπετρα, η νύμφη του Λιβυκού*, β΄ έκδοση, Ιεράπετρα, 2000, σ. 62-63· Μάρκος Ρούσσος-Μηλιδώνης, «Η φιλορθόδοξη πολιτική των Ενετών στην Κρήτη (1211-1669)», *Σύγχρονα Βήματα* 129 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2004) 50-52· Dimitris Tsougarakis – Eleni Angelomatis-Tsougarakis, «Monasteries of south-eastern Crete during the Venetian period», *ΕΥΚΟΣΜΙΑ. Studi miscellanei per il 75o di Vincenzo Poggi S.J.*, επιμ. Vincenzo Ruggieri και Luca Pieralli, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, σ. 564-565.

9 Σπανάκης, ό.π., σ. 115-118.

10 Gerola, *Monumenti veneti*, τόμ. 2, ό.π., σ. 13 και σημ. 5.

11 Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, τόμ. 1Α, Βενετία 1905, σ. XIII: «...come non mancano ibridi templi ove all'altare del sacerdote latino è contrapposta l'αγία τράπεζα del παπάς greco, e l'un popolo e l'altro concorde accorre ai misteri del Cristianesimo».

12 Παρόλο που ο Morosini αναφέρει στην έκθεσή του ότι ο Παύλος Mudazzo ήταν ήδη 70 ετών μπορεί κάλλιστα να ταυτιστεί με τον: «frater Paulus Mudatio cretensis ordinem minorum Sancti Francesci de observantia hebbe la prima tonsura» στις 23 Σεπτεμβρίου 1615, ο οποίος δηλαδή δέχθηκε την πρώτη κουρά σε προχωρημένη ηλικία· όμως την εποχή εκείνη δεν υπήρχαν απαγορευτικά ηλικιακά όρια· βλ. *ASV, Procuratori di San Marco de Supra, Chiesa*, b. 142 (Diocesi di Candia), Processo 295, fasc. 2, χωρίς αρίθμ. Στις 21 Μαρτίου 1618 ο frater Paulus Mudatio έγινε υποδιάκονος, αφού προηγουμένως εξετάστηκε και κρίθηκε κατάλληλος από τον αρχιεπίσκοπο Κρήτης Aloysius Grimano· στις 30 Μαΐου 1618 χειροτονήθηκε διάκονος, αφού εξετάστηκε από τον επίσκοπο Χερρονήσου Ioannes Francesco Puteo. Στις 19 Σεπτεμβρίου 1618 έγινε τελικά πρεσβύτερος (στο ίδιο, χωρίς αρίθμηση).

13 Είναι γνωστή η απονομή το 1616 του τίτλου του cavaliere στον Giacomo Querini, απεσταλμένο στη Βενετία πρέσβη των ευγενών και φεουδαρχών της Κρήτης. Επιπλέον, στον Querini θα δινόταν ως δώρο μια χρυσή αλυσίδα που έφερε το έμβλημα του Αγίου Μάρκου, αξίας 200 δουκάτων· βλ. Γεώργιος Σ. Πλουμίδης, *Πρεσβείες Κρητών προς τη Βενετία (1604-1640)*, τόμ. 2, Ιωάννινα 1988, σ. 39-40. Περισσότερα για τον τίτλο του ιππότη του Αγίου Μάρκου βλ. Α. Χ. Τσίτσας, *Κερκυραίοι ιππότες του Αγίου Μάρκου*, Κέρκυρα 1992, σ. 11-18.

διάκριση, την οποία απένεμε η Βενετία σε όσους είχαν προσφέρει διακεκριμένες υπηρεσίες στο βενετικό Δημόσιο, προκειμένου να τους ανταμείψει για την αφοσίωσή τους. Ο Mudazzo[14] ήταν φίλος των ορθόδοξων ιερέων και γενικά πολύ αγαπητός στους Έλληνες. Δεν δίσταζε μάλιστα να τελεί τακτικά τη λειτουργία επάνω στην ορθόδοξη αγία τράπεζα, που ήταν διακοσμημένη σύμφωνα με το ορθόδοξο τυπικό.[15] Θέλησε όμως να ιδρύσει εκεί ένα μικρό μοναστήρι του τάγματός του. Γι' αυτόν τον σκοπό έκανε μια μικρή προσθήκη, δημιουργώντας έτσι ένα παρεκκλήσι που επικοινωνούσε με μια ενδιάμεση πόρτα με την κεντρική εκκλησία, παρόλο που οι cavalieri, όπως αναφέρει ο Francesco Morosini, δεν είχαν τέτοια εξουσία ώστε να μετατρέπουν μια εκκλησία από το ένα δόγμα στο άλλο· σε αντίθεση βέβαια με τους ανώτερους βενετούς αξιωματούχους, όπως λόγου χάρη τους γενικούς προνοητές. Ο Mudazzo συνέχισε να χρησιμοποιεί κανονικά την αγία τράπεζα των ορθοδόξων και οι φραγκισκανοί μοναχοί που βρίσκονταν εκεί θεωρούσαν ότι ο ναός είχε γίνει πια δικός τους.

Όταν ο επαρχιακός ηγούμενος (*ministro*) του τάγματος[16] επισκέφθηκε στις αρχές του 1626[17] την εκκλησία του Σωτήρα και είδε ότι ο Mudazzo ιερουργούσε επάνω στην ορθόδοξη αγία τράπεζα, τον επέπληξε αυστηρά. Ταυτόχρονα τον διέταξε να απομακρύνει το τέμπλο και τις παλαιές εικόνες των Ελλήνων και δεν έφυγε παρά μόνον αφού βεβαιώθηκε ότι η διαταγή του εκτελέστηκε· πράγματι, οι εικόνες συγκεντρώθηκαν σε μια γωνιά του ναού. Οι εικόνες αυτές ήταν πολύ σεβαστές από τους Έλληνες, που πίστευαν ότι ο ίδιος ο Άγιος Κωνσταντίνος[18] είχε φροντίσει να φιλο-

14 Η οικογένεια των Muazzo ή Mudazzo ανήκε στην τάξη των βενετών ευγενών της Κρήτης και στην απογραφή του Trivan έχει καταγραφεί μεταξύ των ευγενών του διαμερίσματος του Χάνδακα· βλ. Μ. Ι. Μανούσακας, «Η παρά Trivan απογραφή της Κρήτης (1644) και ο δήθεν κατάλογος των κρητικών οίκων Κερκύρας», *Κρητικά Χρονικά* 3 (1949) 45. Παρ' όλα αυτά, κλάδος της οικογένειας υπήρχε και στο διαμέρισμα της Σητείας, όπως μαρτυρείται από τα νοταριακά έγγραφα της περιοχής της Ιεράπετρας, όπου η οικογένεια κατείχε φέουδα και είχε επίσης το *jus patronato* σε 14 μοναστήρια· βλ. Tsougarakis – Angelomatis-Tsougarakis, ό.π., σ. 544, 570-571 και Κατερίνα Χατζάκη, «Οι πλούσιοι και οι φτωχοί στην κοινωνία της Ιεράπετρας του 16ου αιώνα», *Πεπραγμένα του Θ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2/1, Ηράκλειο 2004, σ. 233-235.

15 Για το θέμα της συλλειτουργίας ορθοδόξων και καθολικών βλ. Ι. Κοτσώνης, *Η κανονική άποψις περί της επικοινωνίας μετά των ετεροδόξων (Intercommunio)*, Αθήνα 1957, σ. 107-108.

16 Τον ναό επισκέφθηκε ο επαρχιακός ηγούμενος του τάγματος και όχι ο λατίνος επίσκοπος, όπως έγραψε ο Ξανθουδίδης (ό.π., 290). Δεν γνωρίζομε ποιο ήταν το πρόσωπο αυτό. Ξέρομε όμως ότι το 1630 το αξίωμα κατείχε ο fra Desiderio da Rettimo (*Annales Minorum*, τόμ. 27 (1628-1632), Φλωρεντία 1934, σ. 207-208), ο οποίος ενδεχομένως θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον επαρχιακό ηγούμενο του 1626, αν υποθέσομε ότι αυτός διήνυε τη δεύτερη ή τρίτη τριετία του, λαμβάνοντας υπόψη ότι η θητεία ήταν τριετής με δυνατότητα επανεκλογής για δύο ακόμη φορές.

17 Η χρονολογία αυτή συνάγεται από τα ίδια τα έγγραφα που χρησιμοποιήσαμε.

18 Ο Σπανάκης διάβασε αντί *Άγιος Κωνσταντίνος Αγία Κωνσταντία* και σε παρένθεση έβαλε *Αγία Ελένη* (Σπανάκης, ό.π., σ. 116), ενώ το όνομα είναι ξεκάθαρο στο κείμενο της έκθεσης· βλ. *Archivio di Stato di Venezia* (στο εξής *ASV*), *Collegio, Relazioni*, b.

τεχνηθούν, γι' αυτό κάθε φορά που αντιμετώπιζαν δυσχέρειες έκαναν λιτανεία ώς την εκκλησία του Σωτήρα και τελούσαν λειτουργία.

Τρεις μήνες μετά την απομάκρυνση των εικόνων κι ενώ η Κρήτη υπέφερε από μεγάλη ξηρασία, όλες οι ενορίες της Ιεράπετρας με επικεφαλής τον αντικαταστάτη του λατίνου επισκόπου Σητείας,[19] ο οποίος διέμενε στο χωριό Επισκοπή, πραγματοποίησαν λιτανεία για να ζητήσουν τη βοήθεια του Θεού. Η πομπή κατέληξε, όπως ήταν έθιμο, στον ναό του Σωτήρα για να γίνει η θεία λειτουργία. Όταν οι Έλληνες μπήκαν μέσα και είδαν ότι η αγία τράπεζα είχε αλλάξει και οι άγιες εικόνες είχαν συγκεντρωθεί σε τόπο ανάξιό τους, εξοργίστηκαν πολύ και είπαν βαριά λόγια. Αφού έγινε η λειτουργία, οι Έλληνες –άνδρες και γυναίκες– αποχώρησαν διαμαρτυρόμενοι για την κακομεταχείριση που υπέστη η εκκλησία τους.

Οι φραγκισκανοί μοναχοί βλέποντας τους ορθόδοξους να ιερουργούν μέσα στην εκκλησία, την οποία είχαν οικειοποιηθεί, δυσαρεστήθηκαν και μετέφεραν το περιστατικό στον αρχιεπίσκοπο, στον γενικό προνοητή Francesco Morosini και στους άλλους βενετούς αξιωματούχους, χρησιμοποιώντας σκληρά λόγια εναντίον των ορθοδόξων. Είπαν ακόμη ότι οι τελευταίοι τούς κατηγορούσαν για αιρετικούς, περιφρονώντας το λατινικό δόγμα.

Το σκάνδαλο ανέλαβε να διαλευκάνει ο Morosini, ο οποίος, προκειμένου να αποκαλυφθεί η αλήθεια, διέταξε τον ρέκτορα της Σητείας να διεξαγάγει ανακρίσεις με μεγάλη μυστικότητα και αφού σχηματιστεί η σχετική δικογραφία να την αποστείλει στον capitano grande Contarini.[20] Αυτός με τη σειρά του θα φρόντιζε να τη διαβιβάσει στο Ρέθυμνο ή όπου αλλού βρισκόταν ο Morosini. Ο Contarini όμως, παρακινούμενος από προσωπική έχθρα[21] εναντίον του γενικού προνοητή, δεν του έστειλε τη

80, «Relatione di Candia del General Moresini 1629», φ. 17^{r}.

19 Λατίνος επίσκοπος της ενωμένης πια (μετά το 1571) επισκοπής Σητείας και Ιεράπετρας ήταν ο βενετός ευγενής Pietro Pisani, που ανήκε στο τάγμα των Φραγκισκανών. Εκλέχθηκε επίσκοπος στις 7 Οκτωβρίου 1624, ύστερα από τον θάνατο του προκατόχου του, Alessandro della Torre· Giuseppe Gerola, «Per la cronotassi dei vescovi cretesi all'epoca veneta», *Miscellanea di Storia Veneta della R. Deputazione di Storia Patria* (σειρά 3), 7 (1914), σ. ανατ. 61· Μαρία Δ. Μονδέλου, «Όψεις της καθολικής εκκλησίας στη Σητεία και Ιεράπετρα μέσα από την έκθεση του επισκόπου Pietro Pisani (1630)», *Πεπραγμένα του Θ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2/1, Ηράκλειο 2004, σ. 299.

20 Πρόκειται για τον capitano grande Vettor Contarini, τον οποίο συναντούμε σε αρκετά έγγραφα της εποχής αυτής. Βλ. για παράδειγμα *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2 (Libro No 2 Litterarum Secretorum Communis 1599, 11 dicembre – 1666, 15 giugno), φ. 127^{r} (11 Αυγούστου 1625, όπου αναφέρεται ότι εκτελεί και χρέη vice duca), φ. 128^{r} (8 Οκτωβρίου 1625), φ. 129^{r} (6 Ιουνίου 1626), φ. 130^{r} (25 Αυγούστου 1626), φ. 130^{v} (16 Σεπτεμβρίου 1626) κ.ά.

21 Ο Morosini αναφέρει στην έκθεσή του ότι ο capitano grande τον εχθρευόταν, γιατί τον πρώτο χρόνο που ήρθε ο Morosini στην Κρήτη τού είχε κάνει κάποιες φιλικές συστάσεις για ορισμένα θέματα για τα οποία κανονικά θα λογοδοτούσε, αν ζούσε· *ASV*, *Collegio, Relazioni*, b. 80, «Relatione di Candia del General Moresini 1629», φ. 17^{r-v} και Σπανάκης, ό.π., σ. 118. Από το απόσπασμα αυτό είναι φανερό ότι το 1629, που έγινε η έκθεση, ο Contarini είχε ήδη πεθάνει, ενώ υπονοούνται κάποιες ατασθαλίες του που έμειναν ατιμώρητες.

δικογραφία, αλλά έφερε το θέμα στο Συμβούλιο των Δέκα[22] του Χάνδακα για να εκδικαστεί, λέγοντας ότι αυτή ήταν η επιθυμία του Morosini. Επιπλέον, κατάφερε να επηρεάσει το Συμβούλιο ώστε να αποφασίσει τη σύλληψη 14 ορθοδόξων από τους σημαντικότερους του τόπου· από αυτούς οι περισσότεροι ήταν ιερείς[23] και είχαν όλοι πολυμελείς οικογένειες. Κατά τον Morosini, ο δούκας έδειξε απροθυμία να εκδικάσει την υπόθεση, αλλά ο Contarini τον εξαπάτησε, επαναλαμβάνοντας σε δύο συνεδριάσεις του Συμβουλίου των Δέκα ότι ο γενικός προνοητής τον είχε εξουσιοδοτήσει να ενεργήσει έτσι. Φυσικά έγινε πιστευτός, μια και ο Contarini εκτελούσε και χρέη αναπληρωτή του γενικού προνοητή για όσο διάστημα αυτός θα απουσίαζε.

Ο Morosini μόλις πληροφορήθηκε τα γεγονότα ήρθε εσπευσμένως στον Χάνδακα από το Ρέθυμνο, όπου βρισκόταν, και με μεγάλη δυσκολία κατόρθωσε να πάρει τη δικογραφία στα χέρια του, αφού προηγήθηκε συνεδρίαση του Συμβουλίου των Δέκα στις 6 Ιουνίου 1626, στην οποία συμμετείχε και ο capitano grande Vettor Contarini. Το Συμβούλιο αποφάσισε ομόφωνα να παραδώσει τον φάκελο της υπόθεσης στον Francesco Morosini, δεδομένου ότι είχε σχηματιστεί κατά διαταγή του ίδιου του γενικού προνοητή.[24] Μάλιστα παραδόθηκε αυθημερόν στον γραμματέα του Συμβουλίου Antonio Chacava για να τον μεταφέρει στον Morosini.[25]

Δύο ημέρες νωρίτερα, στις 4 Ιουνίου 1626, ο Francesco Morosini είχε διατάξει τον Marco Comeno, γραμματέα του Συμβουλίου των Δέκα, να μην παραδώσει σε κανέναν τη δικογραφία που είχε γίνει στη Σητεία, αλλά να τη φυλάσσει ο ίδιος ώσπου ο Morosini να διευθετήσει το όλο θέμα. Σε περίπτωση ανυπακοής προβλεπόταν διαρκής στέρηση του αξιώματος και εξορία από ολόκληρη την Κρήτη.[26] Η διαταγή αυτή προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Συμβουλίου των Δέκα, που συνεδρίασε την επομένη (5 Ιουνίου 1626) και απαίτησε το άνοιγμα του γραφείου του γραμματέα Marco Comeno και την προσκόμιση της δικογραφίας· πράγμα που έγινε την ίδια ημέρα με την παρέμβαση του μεγάλου καγκελλάριου κι ενώπιον του συμβούλου Benetto Gritti. Από το έγγραφο αυτό πληροφορούμαστε ότι το Συμβούλιο των Δέκα εκδίκασε την υπόθεση της Ιεράπετρας στις 21 Μαΐου 1626, χωρίς όμως να προχωρήσει στην άμεση υλοποίηση των απο-

22 Το Συμβούλιο των Δέκα του Χάνδακα αποτελούσε την ανώτατη δικαστική αρχή και ήταν όργανο παντοδύναμο που επενέβαινε σε οποιοδήποτε θέμα σχετιζόταν με τη διατάραξη του καθεστώτος ή της δημόσιας τάξης. Σ' αυτό μετείχαν ο δούκας, οι δύο σύμβουλοι, ο γενικός διοικητής (capitano grande), καθώς και ο γενικός προνοητής από το 1604 κι έπειτα· βλ. Ασπασία Παπαδάκη, «Αξιώματα στη βενετοκρατούμενη Κρήτη κατά το 16ο και 17ο αιώνα», *Κρητικά Χρονικά* 26 (1986) 106, 122.

23 Στην έκθεσή του το 1629 ο Morosini αναφέρει ότι αποφασίστηκε η σύλληψη όλων των κληρικών της περιοχής της Ιεράπετρας, κάτι που δεν μνημονεύεται στις δύο επιστολές που ο ίδιος απέστειλε στη Βενετία το 1627.

24 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 129^{r}.

25 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 129^{v}. Οι γραμματείς του Συμβουλίου των Δέκα ήταν τρεις, ένας κάθε εβδομάδα, και εκλέγονταν από το σώμα των 12 τακτικών νοταρίων της δουκικής καγκελλαρίας του Χάνδακα· βλ. Παπαδάκη, «Αξιώματα...», ό.π., σ. 111.

26 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 129^{r}.

φάσεων που έλαβε.[27] Οι αλλεπάλληλες αυτές αποφάσεις[28] φωτίζουν μια άλλη παράμετρο της υπόθεσης, αυτή τη φορά σε θεσμικό πλαίσιο, δηλ. τη σύγκρουση αρμοδιοτήτων και την επίδειξη ισχύος μεταξύ του γενικού προνοητή και του Συμβουλίου των Δέκα. Τελικά υπερίσχυσε ο γενικός προνοητής, ο οποίος είχε απολυταρχική εξουσία και δικαιοδοσία σε στρατιωτικά και πολιτικά θέματα.[29]

Ο Morosini στις 19 Ιουλίου 1626 ενημέρωσε τον δόγη για τα συμβάντα στην Ιεράπετρα,[30] τα οποία αναζωπύρωσαν την αντιπαράθεση μεταξύ ορθοδόξων και καθολικών, καθώς και για τις ενέργειες του Contarini που αποτελούσαν προσβολή και μείωση του αξιώματος του γενικού προνοητή και κατ' επέκταση προξενούσαν βλάβη του δημόσιου συμφέροντος.

Το θέμα ανέλαβε να επιλύσει η βενετική Γερουσία, που προχώρησε στη λήψη της απόφασης της 21ης Οκτωβρίου 1626.[31] Σ' αυτήν εξήρε το αξίωμα του γενικού προνοητή, το οποίο χαρακτήρισε ως το ύψιστο αξίωμα στην Κρήτη (*carico supremo nel Regno, carico principale*) και έκρινε απαραίτητη τη σύμπνοια και συνεργασία των βενετικών αρχών για την αποφυγή δυσάρεστων συνεπειών για το κράτος, ειδικά στον ιδιαίτερα ευαίσθητο θρησκευτικό τομέα· συνέστησε λοιπόν στον Morosini να προχωρήσει με επιδεξιότητα και σωφροσύνη. Ακόμη, διέταξε την ακύρωση και διαγραφή από τα επίσημα βιβλία των αποφάσεων που πήρε το Συμβούλιο των Δέκα του Χάνδακα κατά την απουσία του Morosini.

Επειδή όμως η Γερουσία δεν ήθελε να μείνουν τελείως ατιμώρητες τέτοιες σκανδαλώδεις πράξεις εκ μέρους των Ελλήνων, για να μην αποτελέσουν στο μέλλον κακό προηγούμενο, ανέθεσε στον Morosini να τιμωρήσει κατά την κρίση του αυτούς που υπήρξαν πρωτεργάτες και κατ' εξοχήν υπεύθυνοι για τα συμβάντα στην Ιεράπετρα, ώστε να παραδειγματιστούν οι υπόλοιποι και να απέχουν από παρόμοιες ενέργειες. Αν οι Έλληνες νόμιζαν ότι για κάποιο λόγο αδικούνταν, έπρεπε να παρουσιαστούν στον ίδιο τον Morosini και να του εκθέσουν την κατάσταση, όντας σίγουροι ότι θα δικαιώνονταν.

Σχετικά τώρα με την εκκλησία του Σωτήρα, η οποία περίπου ένα έτος πριν από τα γεγονότα είχε περιέλθει στο καθολικό δόγμα με πρωτοβουλία του φραγκισκανού Παύλου Mudazzo, η Γερουσία ακολούθησε την τακτική της ισορροπίας των σχέσεων. Όρισε το κεντρικό κλίτος να αποδοθεί στο ορθόδοξο δόγμα, όπως ίσχυε και προηγουμένως, ενώ η προσθήκη που έγινε από τον ίδιο τον Mudazzo να χρησιμοποιείται από τους

27 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 128^{v}. Σύμφωνα με την απόφαση του Συμβουλίου των Δέκα, το έγγραφο αυτό έπρεπε να καταχωριστεί στον πρωτότυπο φάκελο της δικογραφίας.

28 Και οι τρεις προαναφερθείσες πράξεις είναι διαγραμμένες, κάτι που ασφαλώς έγινε μετά την απόφαση της Γερουσίας και τη διαταγή του Morosini (βλ. αναλυτικότερα εδώ, σ. 235-236).

29 Παπαδάκη, «Αξιώματα...», ό.π., σ. 102-103 και σημ. 1.

30 Η χρονολογία αυτή δηλώνεται στην απόφαση της βενετικής Γερουσίας της 21ης Οκτωβρίου 1626. Δυστυχώς, παρ' όλες τις προσπάθειές μας, στάθηκε αδύνατο να εντοπιστεί το σχετικό έγγραφο στο Κρατικό Αρχείο της Βενετίας.

31 *ASV*, *Senato deliberazioni*, *Roma Ordinaria*, reg. 27 (1626), φφ. 78^{v}-79^{v} και στη filza 53 (ottobre fin febraro 1626), χωρίς αρίθμ. [φφ. 1^{r}-3^{r}].

Λατίνους. Για να αποφευχθούν άλλα σκάνδαλα έπρεπε να φροντίσει ο Morosini να κλειστεί η ενδιάμεση πόρτα που επέτρεπε την επικοινωνία της κυρίως εκκλησίας με το παρεκκλήσι και να ανοιχτεί στο νεότερο κτίσμα μια άλλη εξωτερική σε κατάλληλο σημείο. Για τη μετατροπή του ναού η Γερουσία ενέκρινε ποσό έως 200 δουκάτα, που θα χορηγούσε το δημόσιο ταμείο· η πράξη αυτή θα ήταν μια ακόμη εκδήλωση της ευσέβειας της βενετικής Δημοκρατίας. Εάν όμως ο Morosini ανακάλυπτε ότι ο ναός του Σωτήρα είχε παραχωρηθεί από τον πρώην γενικό προνοητή Zane[32] για να λειτουργείται ως λατινικός, παρ' όλες τις ορθόδοξες εικόνες και το τέμπλο, τότε να ανασταλεί προσωρινά η επιστροφή του στο ορθόδοξο δόγμα και χωρίς να προχωρήσει σε καινοτομίες να ενημερώσει με ιδιαίτερη σαφήνεια τη Γερουσία, για να οδηγηθούν στην πιο ενδεδειγμένη λύση. Φυσικά, για όλες τις πράξεις του ο Morosini όφειλε να πληροφορήσει την κεντρική εξουσία.

Σε απάντηση της παραπάνω απόφασης, ο Morosini έστειλε από τον Χάνδακα επιστολή[33] στον δόγη στις 28 Ιανουαρίου 1627 (β. έ. 1626), όπου του γνωστοποιούσε ότι διέταξε να διαγραφούν από τα βιβλία οι πράξεις του Συμβουλίου των Δέκα του Χάνδακα σχετικά με την υπόθεση της Ιεράπετρας, όπως ήταν επιθυμία της Γερουσίας. Μάλιστα είναι γνωστό ότι στις 30 Ιανουαρίου 1627 (β. έ. 1626) υλοποιήθηκε η διαταγή περί διαγραφής των πράξεων.[34] Ο Morosini υποσχέθηκε να συνεχίσει την καλή συνεργασία με τους βενετούς αξιωματούχους της Κρήτης, γιατί θεωρούσε ότι η σύγχυση που προκλήθηκε από τον capitano Contarini έκανε το Συμβούλιο των Δέκα να υπερβεί το καθήκον του και να αποφασίσει τη φυλάκιση 14 ορθοδόξων, οι περισσότεροι από τους οποίους ήταν κληρικοί και όλοι αρχηγοί πολυμελών οικογενειών που έφταναν περίπου τα 100 άτομα. Αυτοί είχαν ήδη ετοιμάσει βάρκες για να μεταναστεύσουν στο Αιγαίο (δηλ. σε τουρκοκρατούμενη περιοχή), γεγονός για το οποίο ήταν ήδη πεπεισμένος ο Morosini όταν επισκέφθηκε την Ιεράπετρα. Τελειώνοντας την επιστολή του, εξέφρασε την πίστη ότι θα δώσει λύση στα προβλήματα αυτά και θα προχωρήσει στην τροποποίηση του ναού του Σωτήρα χωρίς να ξοδέψει χρήματα του Δημοσίου.

Στις 27 Μαΐου 1627 με νεότερο γράμμα του ο Morosini ενημέρωσε τον δόγη για τις τελευταίες ενέργειές του.[35] Ύστερα από ανακρίσεις, κατέληξε ότι έπρεπε να παραδοθούν στη δικαιοσύνη τρία πρόσωπα για τη συμμετοχή τους στο επεισόδιο της Ιεράπετρας: ο παπάς Στεφανής Λα-

32 Ασφαλώς πρόκειται για τον γενικό προνοητή Giovanni Giacomo Zane, ο οποίος υπηρέτησε στην Κρήτη στα χρόνια 1612-1615. Βλ. *ASV*, *Provveditori da Terra e da Mar*, filze 776-779. Η πρώτη επιστολή που υπέγραψε ως γενικός προνοητής φέρει χρονολογία 3 Μαρτίου 1612 και η τελευταία 30 Ιουλίου 1615.

33 *ASV*, *Provveditori da Terra e da Mar*, filza 787, επιστολή αρ. 153, χωρίς αρίθμ. [φ. 1^{r-v}].

34 *ASV*, *Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 129^{v}.

35 *ASV*, *Provveditori da Terra e da Mar*, filza 786, επιστολή αρ. 194, χωρίς αρίθμ. [φ. 1^{r}-2^{v}]. Το έγγραφο έχει δημοσιευτεί σε κατάλογο έκθεσης στο: Anastasia Stouraiti (επιμ.), *La Grecia nelle raccolte della Fondazione Querini Stampalia*, Βενετία 2000, σ. 249-251, όπου το επίθετο Silingardo έχει διαβαστεί ως Filingardo.

μνονίτης (Steffanin Lamnoniti) από το χωριό Επισκοπή και δύο λαϊκοί, ο Μιχελής Σιλιγάρδος (Michielin Silingardo) και ο Μανόλης Φαράντος (Manoli Farando). Ο παπάς, ο οποίος ήταν 70 ετών και φαινόταν περισσότερο ένοχος από τους άλλους δύο, αρνήθηκε οποιαδήποτε ανάμειξη στα γεγονότα, λέγοντας ότι δεν έπραξε κάτι απρεπές ή προσβλητικό απέναντι στους φραγκισκανούς μοναχούς ούτε κάτι που ήταν αντίθετο στο ορθόδοξο δόγμα ή το έθιμο των προηγούμενων ετών. Το έθιμο ήταν να προστρέχουν με λιτανεία στην εκκλησία του Σωτήρα, όπου βρίσκονταν μερικές θαυματουργές εικόνες, που είχαν τοποθετηθεί εκεί ήδη από την εποχή του Αγίου Κωνσταντίνου.[36] Μετά τη λιτανεία τέλεσαν θεία λειτουργία μέσα στην εκκλησία, ζητώντας τη θεϊκή μεσολάβηση σε μια εποχή μεγάλης ξηρασίας, δείχνοντας πάντα τον απαιτούμενο σεβασμό στο λατινικό δόγμα. Ως επιχείρημα για την αθωότητά του ο παπάς ανέφερε ότι ήταν παρών τόσο στη λιτανεία όσο και στη λειτουργία ο fra Marco Bordoni[37] του τάγματος του Αγίου Αυγουστίνου,[38] ο οποίος ήταν καπελάνος του επισκόπου Σητείας και φρόντιζε για τους Λατίνους της περιοχής.

Επειδή όμως κάποιοι μάρτυρες υποστήριξαν ότι ο παπάς Στεφανής Λαμνονίτης προκάλεσε τη μεγαλύτερη αναταραχή, ο Morosini έκρινε ότι έπρεπε να επωμιστεί τα έξοδα που απαιτούνταν για τη μετασκευή του αγίου βήματος στον ναό του Σωτήρα. Αλλά και οι δύο λαϊκοί κατά την εξέτασή τους αρνήθηκαν ότι είχαν προσβάλει οποιονδήποτε από το λατινικό δόγμα και αφού υπήρξε μόνον ένας μάρτυρας που υποστήριξε το αντίθετο, ο Morosini τους υποχρέωσε να υπηρετήσουν ως ένοπλοι (*huomini da spada*) σε γαλέρα για ένα σύντομο ταξίδι.

Και στο παραπάνω γράμμα, όπως και στην έκθεσή του, ο Morosini εκφράστηκε με καλά λόγια για τον φραγκισκανό μοναχό Παύλο Mudazzo: «...debbo dire a vostra Serenità che il padre Paulo Mudazzo è vecchio settuagenario huomo per bontà di vita, et per simplicità di costumi essemplare, amicissimo et amatissimo da greci». Αντίθετα, τον επαρχιακό ηγούμενο του τάγματος, ο οποίος στάθηκε η αιτία να προκληθούν

36 Με τα λεγόμενά του αυτά ο παπάς Στεφανής Λαμνονίτης ήθελε ασφαλώς να τονίσει την παλαιότητα όχι μόνο των εικόνων αλλά και της ίδιας της εκκλησίας, ανάγοντάς την στην εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου.

37 Προφανώς ο fra Marco Bordoni ήταν ο αντικαταστάτης του λατίνου επισκόπου Σητείας, ο οποίος συμμετείχε στη λιτανεία των ορθοδόξων, σύμφωνα με την έκθεση του Morosini· βλ. *ASV*, *Collegio*, *Relazioni*, b. 80, «Relatione di Candia del General Moresini 1629», φ. 17^{r} και Σπανάκης, ό.π., σ. 116.

38 Η αναφορά του τάγματος του Αγίου Αυγουστίνου κι όχι η λανθασμένη ανάγνωση του *San Constantino* σε *Santo Agostino* στάθηκε πιθανότατα η αιτία να προκληθεί σύγχυση στην Eva Tea, η οποία έγραψε ότι στην εκκλησία του Σωτήρα υπήρχαν θαυματουργές εικόνες του Αγίου Αυγουστίνου που τις λάτρευαν οι ορθόδοξοι· βλ. Tea, ό.π., σ. 1422. Τότε όμως γεννάται το εύλογο ερώτημα για ποιο λόγο ο επαρχιακός ηγούμενος των Φραγκισκανών διέταξε την απομάκρυνση των εικόνων ενός λατίνου αγίου, ο οποίος μάλιστα συγκαταλέγεται μεταξύ των τεσσάρων λατίνων πατέρων της Εκκλησίας; Δυστυχώς, την παρανόηση αυτή επανέλαβε και ο Gerola («I Francescani...», ό.π., σ. 454), στηριζόμενος στην Tea, δίνοντας επιπλέον την εντύπωση ότι στον ναό του Σωτήρα προσέρχονταν οι ορθόδοξοι με την ανοχή των καθολικών, ενώ στην πραγματικότητα επρόκειτο για ορθόδοξο ναό.

τα γεγονότα στην Ιεράπετρα, τον χαρακτήρισε ως αμαθέστατο και τον θεώρησε υπεύθυνο για την πρόθεση των 14 ελληνικών οικογενειών, που αριθμούσαν πάνω από 100 άτομα, να εγκαταλείψουν το νησί και να καταφύγουν σε τουρκοκρατούμενη περιοχή. Η πρόθεση αυτή δεν υλοποιήθηκε χάρη στην απόφαση της Γερουσίας της 21ης Οκτωβρίου 1626 και στη συνετή στάση του Morosini. Η επίσκεψη του επαρχιακού ηγουμένου είχε γίνει τρεις μήνες πριν από την πραγματοποίηση της λιτανείας των ορθοδόξων. Ο Morosini αναφέρει στο γράμμα του ότι ο ηγούμενος επέπληξε αυστηρά τον Mudazzo, κατηγορώντας τον ότι είχε μεταστραφεί σε ορθόδοξο, ενώ διέταξε την άμεση απομάκρυνση του τέμπλου και των ιερών εικόνων.

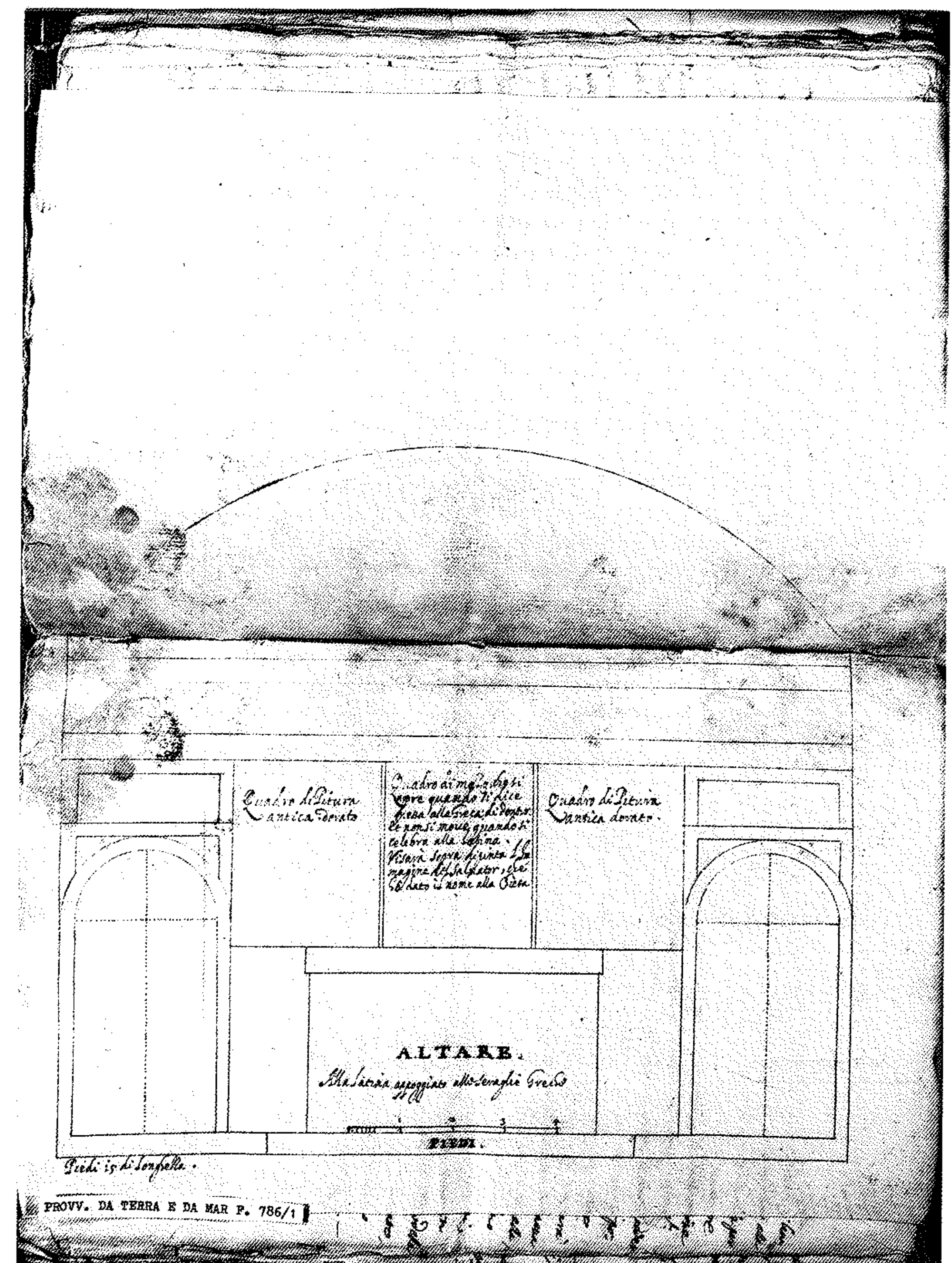
Ο Morosini δεν έκρινε αναγκαία την απομόνωση του κυρίως κλίτους του ναού από το νέο παρεκκλήσι, ούτε το άνοιγμα εξωτερικής πόρτας που θα επέτρεπε στους φραγκισκανούς μοναχούς να μπαίνουν κατευθείαν μέσα σ' αυτό, χωρίς να περνούν από την ορθόδοξη εκκλησία. Πρότεινε τη μετατροπή του ιερού βήματος, έχοντας κατά νου ένα ανάλογο παράδειγμα μιας λατινικής εκκλησίας που είδε στο χωριό Κάτω Επισκοπή, όταν είχε πάει στην Ιεράπετρα για τη στρατολόγηση ανδρών στην υποχρεωτική υπηρεσία στις γαλέρες. Η εκκλησία αυτή, την οποία δεν κατονόμασε, είχε δύο άγιες τράπεζες κι εκεί λειτουργούσαν συχνά και τα δύο δόγματα με αμοιβαία ικανοποίηση. Η πρώτη αγία τράπεζα ήταν κατασκευασμένη κατά το λατινικό τυπικό, ενώ αριστερά και δεξιά της υπήρχαν δύο πλαϊνές θύρες, απ' όπου έμπαινε κανείς στο πίσω μέρος του αγίου βήματος, όπου βρισκόταν η ορθόδοξη αγία τράπεζα. Όταν λειτουργούσαν οι Λατίνοι, παρέμεναν αμετακίνητες οι τρεις εικόνες που βρίσκονταν επάνω στη λατινική αγία τράπεζα. Όταν ιερουργούσαν οι Έλληνες, μετακινούσαν τη μεσαία εικόνα ώστε από το άνοιγμα αυτό να φαίνεται ότι η τελετουργία γινόταν *alla greca*, ενώ οι ιερείς έβγαιναν από τη μια πλαϊνή θύρα, όποτε το απαιτούσε η ιερουργία, κι έμπαιναν από την άλλη.

Όρισε λοιπόν ο Morosini να κατασκευαστεί ένα παρόμοιο πρόπλασμα (*modello*) με τη συγκατάθεση του λατίνου αρχιεπισκόπου,[39] των φραγκισκανών μοναχών και των ορθόδοξων κληρικών, το οποίο κατόπιν ενέκριναν όλοι. Αφού είχε εξασφαλιστεί η συναίνεση των ενδιαφερόμενων μερών, θα προχωρούσαν στην εκτέλεση του σχεδίου αυτού και τα έξοδα, που δεν θα ήταν πολλά, θα αναλάμβανε να καλύψει ο παπάς Στεφανής. Επίσης, δεν θα επιβαρυνόταν το κράτος τα 200 δουκάτα που είχε εγκρίνει η βενετική Γερουσία για τον χωρισμό της εκκλησίας, γιατί οι Έλληνες δεν είχαν αντίρρηση να συνεχίσουν οι καθολικοί να χρησιμοποιούν τον ναό του Σωτήρα και να περνούν μέσα από αυτόν, αρκεί να μην απομακρύνονταν οι ορθόδοξες εικόνες, το τέμπλο και γενικά τα διακοσμητικά στοιχεία του ναού.

Για την καλύτερη κατανόηση της πρότασής του ο Morosini έκρινε σκόπιμο να αποστείλει στη Βενετία κι ένα σχέδιο της εκκλησίας[40] με την προ-

39 Λατίνος αρχιεπίσκοπος Κρήτης τα χρόνια αυτά ήταν ο Luca Stella (1623-1632)· Gerola, «Per la cronotassi...», ό.π., σ. ανατ. 15.

40 Βλ. παρακάτω, εικ. 1. Το σχέδιο έχει ήδη δημοσιευτεί στον κατάλογο της έκθεσης *La Grecia nelle raccolte della Fondazione Querini Stampalia*, ό.π., σ. 25.



Εικόνα 1. Σχέδιο πρότασης για τη μετατροπή του ιερού βήματος του ναού του Σωτήρα στην Ιεράπετρα: *ASV*, *Senato, Dispacci, Provveditori da Terra e da Mar*, filza 786, σχέδιο 1, συνημμένο στην επιστολή αρ. 194. Φωτογραφία του Κρατικού Αρχείου της Βενετίας. Η δημοσίευση γίνεται με άδεια του Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana, αρ. 34/2008, πρωτ. 2598/28.13.07. Απαγορεύεται η αναδημοσίευση.

τεινόμενη μετατροπή. Από το σχέδιο αυτό παραδίδονται και οι μοναδικές μαρτυρίες για την ίδια την εκκλησία του Σωτήρα, την οποία ο Gerola δεν κατάφερε να ταυτίσει, αν και κάνει μνεία μιας εκκλησίας της Ιεράπετρας που ήταν αφιερωμένη στον Χριστό.[41] Γι' αυτό πρέπει να μελετηθεί περαιτέρω, με αρχαιολογική έρευνα και στο ίδιο το κτίσμα, η μεταγενέστερη ταύτιση του ναού με αυτόν του Αφέντη Χριστού στην Κάτω Ιεράπετρα, δυτικά του φρουρίου και σε μικρή απόσταση από αυτό, στην περιοχή που ονομάζεται «Σαρακήνα»[42].

Το σχέδιο, με μέγιστο ύψος 24 εκ. και μέγιστο πλάτος 26,3 εκ., καταλαμβάνει δύο αντικριστές σελίδες με συνολικές διαστάσεις του δίφυλλου 38,3 × 30,8 εκ. και συνοδεύεται από γραφική κλίμακα των 4 βενετικών ποδιών.[43] Σύμφωνα με αυτήν, μπορούμε να υπολογίσομε ότι το πλάτος του τέμπλου, που συμπίπτει με το πλάτος του ναού, ήταν 15 πόδια, δηλαδή [15 × 0,35=] 5,25 μ. περίπου, κάτι που αναγράφεται στο ίδιο το σχέδιο: «Piedi 15 di longhezza». Το ύψος του ήταν 9 πόδια [3,15 μ.] και απολήγει προς τα πάνω σε συνεχές οριζόντιο διάζωμα πλάτους 2 ποδιών [0,70 μ.]. Το τέμπλο χωρίζεται κατά μήκος σε 5 περίπου ίσα τμήματα, από τα οποία τα δύο ακραία αντιστοιχούν στις τοξωτές πλάγιες θύρες, τα δύο επόμενα σε δύο θέσεις για εικόνες και το κεντρικό στην ωραία πύλη, πιθανότατα και αυτή τοξωτή, αν και δεν διακρίνεται στο σχέδιο (εικ. 1).

Από την καμπύλη γραμμή που υπάρχει επάνω από την όψη του τέμπλου φαίνεται ότι ο ναός ήταν καμαροσκέπαστος με καμάρα διατομής χαμηλωμένου κυκλικού τόξου, το βέλος του οποίου ήταν 3,7 πόδια [1,29 μ. περίπου]. Το συνολικό ύψος του ναού ήταν 13,5 πόδια [4,73 μ. περίπου], με μια μικρή ανύψωση του δαπέδου κατά μία βαθμίδα στον χώρο του ιερού. Η λατινική αγία τράπεζα, με μέγιστο πλάτος 5,2 πόδια [1,82 μ.] και μέγιστο ύψος 3,6 πόδια [1,26 μ.], βρισκόταν ακριβώς μπροστά από το ορθόδοξο τέμπλο, στο οποίο και ακουμπούσε: «ALTARE. Alla latina appoggiato alle seraglie greche», σύμφωνα με το σχέδιο. Οι δύο πλαϊνές θύρες, αριστερά και δεξιά της αγίας τράπεζας, είχαν άνοιγμα 94,5 εκ. και μέγιστο ύψος (στο μέσο του τοξωτού υπερθύρου) 189 εκατοστά. Οι θύ-

41 Gerola, *Monumenti veneti*, τόμ. 2, ό.π., σ. 155.

42 Την ταύτιση κάνει ο Γιώργος Μαρκόπουλος, ό.π., σ. 49, αλλά χρειάζεται επαλήθευση, δεδομένου ότι το σχετικό κείμενο είναι πλήρες σφαλμάτων και διανθισμένο με φανταστικά γεγονότα. Εγκυρότερη, μολονότι δεν τεκμηριώνεται επαρκώς, πρέπει να θεωρηθεί η άποψη του αρχαιολόγου Ν. Π. Παπαδάκη, που ταυτίζει κι αυτός τον ναό του Σωτήρα της βενετικής περιόδου με τον σημερινό ναό της Μεταμόρφωσης του Χριστού, γνωστό ως Αφέντη Χριστό. Η εκκλησία θεωρείται ως η παλαιότερη της πόλης με πιθανή την οικοδόμησή της κατά τον 14ο αιώνα· Παπαδάκης, *Ιεράπετρα*, ό.π., σ. 62.

43 Αναμφίβολα πρόκειται για βενετικά πόδια (1 piede = 0,35 μ. περίπου), επειδή το σχέδιο της πρότασης εκπονήθηκε για να σταλεί στη Βενετία, και ασφαλώς το έκανε Βενετός κατ' εντολή του γενικού προνοητή Francesco Morosini. Το βυζαντινό πόδι ήταν λίγο μικρότερο του βενετικού, με τιμές που κυμαίνονταν από 30,5 έως 32 εκ., με συνηθέστερη αυτήν των 31,5 εκατοστών. Βλ. Δάφνη Χρονάκη, «Μετρολογικές παρατηρήσεις σε κτήρια εποχής ενετοκρατίας στην Ανατολική Κρήτη», *Πεπραγμένα του Η΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 2/2, Ηράκλειο 2000, σ. 402 και 404.

ρες αυτές ήταν απαραίτητες για την τελετουργία από τη στιγμή που η προσπέλαση στην ωραία πύλη είχε αποκλειστεί με την παρεμβολή της καθολικής αγίας τράπεζας.

Ενσωματωμένες στο τέμπλο, ενώ φαίνονται να εφάπτονται στα δύο άκρα της αγίας τράπεζας, ήταν δύο δεσποτικές εικόνες, που χαρακτηρίζονται ως παλαιές και επιχρυσωμένες: «Quadro di pitura antica dorato». Αναμφίβολα πρόκειται για ορθόδοξες εικόνες, από αυτές που είχαν απομακρυνθεί και τώρα αποκαθίστανται· και οι δύο εικόνες ήταν διαστάσεων 122,5 × 98 εκατοστών. Μεταξύ αυτών θα τοποθετούσαν μια νέα εικόνα, που θα φιλοτεχνούνταν τώρα, με τον Σωτήρα Χριστό, στον οποίο και ήταν αφιερωμένη η εκκλησία. Η τελευταία, ίδιων διαστάσεων με τις άλλες δύο, θα έφερε κάποιο μηχανισμό που θα της επέτρεπε να ανοίγει, προφανώς προς τα πίσω (προς το εσωτερικό του ορθόδοξου ιερού), όπως ανοίγει ένα παράθυρο ή πανωπόρτι, και από το άνοιγμα αυτό θα φαινόταν ότι στο πίσω μέρος τελούσαν ορθόδοξη λειτουργία. Κάθε φορά όμως που θα λειτουργούσαν οι Λατίνοι, η εικόνα θα έμενε στη θέση της, όπως δηλώνεται στο κείμενο που συνοδεύει το σχέδιο: «Quadro di mezo che si apre quando si dice messa alla greca di dentro, et non si move quando si celebra alla latina. Vi sarà sopra dipinta l'immagine del Salvator, che ha dato il nome alla chiesa».

Σύμφωνα με τον Morosini, το σχέδιο του ναού του Σωτήρα αντέγραφε εκείνο της λατινικής εκκλησίας στο χωριό Κάτω Επισκοπή· οι σημειωμένες διαστάσεις όμως αναφέρονται στον ναό του Σωτήρα. Η ύπαρξη τέμπλου στην εκκλησία της Κάτω Επισκοπής και η τοποθέτηση της λατινικής αγίας τράπεζας μπροστά από αυτό μάλλον συνηγορεί στο ότι η εκκλησία προϋπήρξε ορθόδοξη και αργότερα μετατράπηκε πρόχειρα σε καθολική με την προσθήκη της λατινικής αγίας τράπεζας, χωρίς να πειραχθεί το τέμπλο. Πάντως, η ύπαρξη τέμπλου στον ναό του Σωτήρα βεβαιώνεται και από τα έγγραφα.[44]

Εντύπωση ωστόσο προξενεί το γεγονός ότι οι ορθόδοξοι αποδέχθηκαν την πρόταση του Morosini. Η διευθέτησή του έδινε στην ουσία προβάδισμα στο λατινικό δόγμα, αφού η λατινική αγία τράπεζα καταλάμβανε την πρώτη θέση, καταργώντας έτσι την ωραία πύλη και αποκλείοντας την απ' ευθείας προσπέλαση προς την ορθόδοξη αγία τράπεζα, που βρισκόταν πίσω από το τέμπλο και ασφαλώς δεν θα διακρινόταν καλά κατά την τέλεση της ορθόδοξης λειτουργίας, ακόμη και μετά την αφαίρεση της μεσαίας δεσποτικής εικόνας του Χριστού. Θα μπορούσε βέβαια να εξεταστεί και το ενδεχόμενο η λατινική αγία τράπεζα να ήταν κινητή και να απομακρυνόταν κάθε φορά που οι ορθόδοξοι τελούσαν τη λειτουργία, μολονότι αυτό δεν μαρτυρείται από τα έγγραφα ούτε προκύπτει από το σχέδιο. Στην περίπτωση που ήταν κινητή, θα έπρεπε να δηλώνεται ως «altare mobile» και όχι ως «altare appoggiato alle serraglie greche». Εξάλλου αναφέρεται η ανάγκη της ύπαρξης των δύο πλαϊνών θυρών, ώστε «uscendo poi

44 *ASV*, *Provveditori da Terra e da Mar*, filza 786, επιστολή αρ. 194, χωρίς αρίθμ. [φ. 1v]· *ASV*, *Senato deliberazioni, Roma Ordinaria*, reg. 27 (1626), φ. 79v. Κατά τον Gerola η ελληνική λέξη *τέμπλο* αποδίδεται με τη λέξη *seraglie* στα βενετικά έγγραφα· βλ Gerola, *Monumenti veneti*, τόμ. 2, ό.π., σ. 348.

essi preti fuori d'una porta a far le sue cerimonie per entrar nell'altra».[45] Το πιθανότερο είναι να αναγκάστηκαν οι Έλληνες να συμφωνήσουν με την προτεινόμενη λύση, προκειμένου να σταματήσει η δίωξη κατά των ορθοδόξων και να μην αναγκαστούν να εκπατριστούν.

Ένα άλλο ενδιαφέρον θέμα είναι η φιλοτέχνηση της εικόνας του Σωτήρα, για την οποία υποθέτομε ότι θα είχε γίνει σύμφωνα με τη βυζαντινή παράδοση, αλλά δεν γνωρίζομε τίποτα για την επιλογή του ζωγράφου.

Από τις προαναφερθείσες ενέργειες του Morosini συνάγεται ότι η εκκλησία του Σωτήρα εξακολούθησε να είναι ορθόδοξη, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από την απογραφή των ορθόδοξων εκκλησιών και μοναστηριών, η οποία διενεργήθηκε και στα τέσσερα διαμερίσματα της Κρήτης στα χρόνια 1635-1637.[46] Στο διαμέρισμα της Σητείας είχε δηλωθεί στις 7 Μαΐου 1637 και ο ναός του Σωτήρα της Ιεράπετρας από τον εφημέριό του, παπά Nicolò Caravella, οποίος έπαιρνε ως αμοιβή από τους ενορίτες του 6 λίρες ετησίως.[47]

Ο ναός συνέχισε παράλληλα να χρησιμοποιείται και από τους φραγκισκανούς μοναχούς, οι οποίοι κατείχαν πια και επίσημα το παρεκκλήσι του ναού, δεδομένου ότι σε έναν κατάλογο των καθιδρυμάτων του τάγματος στην Κρήτη, που χρονολογείται γύρω στα 1630, μνημονεύεται και εκείνο του Σωτήρα με τρεις μοναχούς.[48] Σε μια έκθεση, πάλι, του επαρχιακού ηγουμένου του τάγματος Domenico di Candia την 1η Σεπτεμβρίου 1663 αναγράφεται το ospizio του San Salvatore[49] στην Ιεράπετρα.

Το επεισόδιο της Ιεράπετρας φανερώνει για άλλη μια φορά ότι οι Κρητικοί ήταν αφοσιωμένοι στην πίστη τους και δεν θα δίσταζαν να μεταναστεύσουν ακόμη και σε τουρκοκρατούμενη περιοχή, εκδηλώνοντας έτσι την αντίδρασή τους στην καταπίεση της καθολικής Εκκλησίας. Οι βενετικές αρχές, με τη σειρά τους, προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να κατευνάζουν τα πνεύματα για να αποφεύγουν τέτοια ακραία φαινόμενα, μια και είχαν κατανοήσει ότι χωρίς τη βοήθεια των ντόπιων δεν μπορούσαν να αντιμετωπίσουν τον οθωμανικό κίνδυνο.

Χαρακτηριστικό είναι πάντως το ότι ο τότε επίσκοπος Σητείας Pietro Pisani στην έκθεσή του[50] το 1630 αποσιωπεί τα γεγονότα της Ιεράπετρας, στα οποία δόθηκε τέτοια έκταση και αποσχόλησαν ιδιαίτερα τις βενετικές

45 *ASV, Provveditori da Terra e da Mar*, filza 786, επιστολή αρ. 194, χωρίς αρίθμ. [φ. 2r].

46 Για την απογραφή αυτή βλ. Μαρία Χαιρέτη, «Μία απογραφή των ναών και των μονών του διαμερίσματος Χανίων διά το έτος 1637», *Πεπραγμένα του Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. 3, Αθήνα 1968, σ. 304-306.

47 *ASV, Consultori in jure*, b. 482, fasc. 1 (Settia. Catastico delle chiese greche et entrate loro certe et incerte), φ. 15r: «Comparse papà Nicolò Caravella dal castel proprio di Gerapetra et dà in notta una chessa di sua propria raggion vocata il nostro Salvatore con cura d'anime senza alcuna intrada certa et incerta puol haver dali suoi parochiani lire 6 [ogni anno]».

48 Gerola, «I Francescani...», ό.π., σ. 305.

49 *Annales Minorum*, τόμ. 31 (1661-1670), Ρώμη 1956, σ. 104: «Sono ancora non poco lungi della città nel castello di Gierapetra altri 2 ospizi: S. Maria e S. Salvatore, sopra una collina di pochissima habitatione della medesima diocesi».

50 Για την έκθεση του επισκόπου Pietro Pisani βλ. Μονδέλου, «Η καθολική εκκλησία...», ό.π., σ. 297-309.

αρχές, και αφήνει να εννοηθεί ότι κατά την περίοδο της αρχιερατείας του οι σχέσεις καθολικών και ορθοδόξων υπήρξαν αρμονικές. Εις επίρρωσιν αυτού επισημαίνει ότι στον καθεδρικό ναό της Παναγίας, που βρισκόταν στο χωριό Επισκοπή και υπαγόταν στην επισκοπή Ιεράπετρας, υπήρχαν τρεις άγιες τράπεζες και σε μια από αυτές λειτουργούσε ένας ορθόδοξος παπάς.[51]

Ένα άλλο ζήτημα, το οποίο προβάλλεται μέσα από την αλληλογραφία του Francesco Morosini με τη Βενετία, είναι ο παραγκωνισμός του ίδιου ως γενικού προνοητή και η προσπάθεια μείωσης του αξιώματός του, πράγμα που αντέβαινε στην πολιτική της Serenissima, που στηριζόταν στην ιεράρχηση αξιωμάτων και αρμοδιοτήτων. Είναι γνωστό εξάλλου ότι η διοικητική ιεραρχία ήταν με τέτοιο τρόπο διαρθρωμένη ώστε το ένα διοικητικό όργανο να ελέγχει το άλλο και όλα να εποπτεύονται από τη μητρόπολη.

Γενικά ο Morosini ακολούθησε μετριοπαθή και συμβιβαστική πολιτική στα θρησκευτικά ζητήματα που τον απασχόλησαν.[52] Στην περίπτωση της Ιεράπετρας δεν πίστεψε τις κατηγορίες των φραγκισκανών μοναχών, αλλά θέλησε πρώτα να εξακριβώσει την αλήθεια, γι' αυτό και διέταξε να σχηματιστεί δικογραφία που έπρεπε κανονικά να παραδοθεί στον ίδιο. Εσκεμμένα ο capitano grande Vettor Contarini την παρέδωσε στο Συμβούλιο των Δέκα του Χάνδακα, χειραγωγώντας το έτσι ώστε να αποφασίσει τη φυλάκιση 14 Κρητικών. Από τα έγγραφα που μελετήσαμε δεν τεκμηριώνεται η σύλληψη των ατόμων αυτών, η οποία αποφασίστηκε στις 21 Μαΐου 1626 και ώς τις 5 Ιουνίου 1626 δεν είχε πραγματοποιηθεί, κατ' ομολογία του Συμβουλίου.[53] Ο γενικός προνοητής κατάφερε να πάρει τον φάκελο της υπόθεσης στα χέρια του, ενημερώνοντας κατόπιν τη μητρόπολη και αναμένοντας οδηγίες για την περαιτέρω δράση του. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση δεν προχώρησε σε αθρόες συλλήψεις, όπως έχει γραφεί από άλλους μελετητές.[54] Αποφάσισε να τιμωρήσει τρία μόνο πρόσωπα, έναν ιερωμένο και δύο λαϊκούς, σεβόμενος την απόφαση της βενετικής Γερουσίας, που επιθυμούσε να παραδειγματιστούν οι υπόλοιποι.

51 Στο ίδιο, σ. 307.

52 Για τη θρησκευτική πολιτική του Francesco Morosini ως γενικού προνοητή στην Κρήτη ετοιμάζομε ευρύτερη μελέτη.

53 *ASV, Duca di Candia*, b. 9, reg. 2, φ. 128v.

54 Gerola, «I Francescani...», ό.π., σ. 454. Η Tea (ό.π., σ. 1422) αναφέρει ότι οι συλλήψεις έγιναν από τον ρέκτορα Σητείας.

Όλγα Γκράτζιου

Παναγία η Λαμπηνή: Μια χαμένη, ιδιαίτερα τιμώμενη, μεσοβυζαντινή εικόνα της Κρήτης

Στον οικισμό Λαμπηνή, νότια από το Ρέθυμνο, βρίσκεται η σημαντική βυζαντινή εκκλησία της Παναγίας της Λαμπηνής. Η εκκλησία και οι τοιχογραφίες της νομίζω ότι αποτελούν τη σημαντικότερη μαρτυρία για μια χαμένη και ξεχασμένη πια, όμως άλλοτε ιδιαίτερα λατρευόμενη, εικόνα της Κρήτης.[1]

Η εκκλησία, στον τύπο του σταυροειδούς εγγεγραμμένου, είχε αρχικά χρονολογηθεί από τον Κωνσταντίνο Καλοκύρη στον 14ο αιώνα (Εικ. 1).[2] Όμως η αποκάλυψη παλαιότερου στρώματος τοιχογραφιών κατεβάζει τη χρονολόγηση άνετα στον 12ο αιώνα.[3] Το επίθετο Λαμπηνή αναγράφεται στην κόγχη του ιερού δίπλα στην παράσταση της Παναγίας σε στάση δέησης, η οποία περιβάλλεται από τις προτομές δύο αγγέλων σε μετάλλια (Εικ. 2).

«Λαμπηνή» σημαίνει «της Λάμπης» και η Λάμπη ήταν έδρα επισκοπής κατά την πρώτη βυζαντινή περίοδο. Επίσκοπος Λάμπης μαρτυρείται τελευταία φορά το 1170-79. Μετά την εποχή αυτή η επισκοπή Λάμπης μετονομάστηκε σε επισκοπή Καλαμώνος, πράγμα που υποδηλώνει ότι το αργότερο την ίδια εποχή μεταφέρθηκε και η έδρα της στον Καλαμώνα.[4] Το νέο της όνομα διατήρησε η επισκοπή και όσο επικεφαλής βρισκόταν καθολικός επίσκοπος, κατά τη βενετική περίοδο.[5] Κατά την οθωμανική

1 Με τη Στέλλα επισκέφτηκα για πρώτη φορά την εκκλησία. Η Στέλλα επίσης μου μετέδωσε την πεποίθησή της για τη σημασία που είχαν οι εικόνες στην Κρήτη και πριν από την ένδοξη εποχή τους, τον 15ο και τον 16ο αιώνα.

2 Κωνσταντίνος Δ. Καλοκύρης, «Η επισκοπή Λάμπης και η Παναγία η Λαμπηνή», *Κρητικά Χρονικά* 10 (1956) 305-316.

3 Μ. Γ. Ανδριανάκης, «Νέα στοιχεία και απόψεις για την μνημειακή τέχνη της Κρήτης κατά τη Β΄ βυζαντινή περίοδο», *Πεπραγμένα του Στ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Χανιά 1991, τόμ. Β΄, 21-22. Για την αρχιτεκτονική της εκκλησίας: Ειρήνη Θεοχαροπούλου, *Συμβολή στη μελέτη των σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών της Κρήτης από τον 10ο μέχρι τον 13ο αιώνα* (αδημοσίευτη διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών), Αθήνα 2000, σ. 69-73 και 226-228.

4 D. Tsougarakis, *Byzantine Crete from the 5th century to the Venetian Conquest*, Αθήνα 1988, σ. 230-231.

5 G. Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, τόμ. II, Βενετία 1908, σ. 60-63.

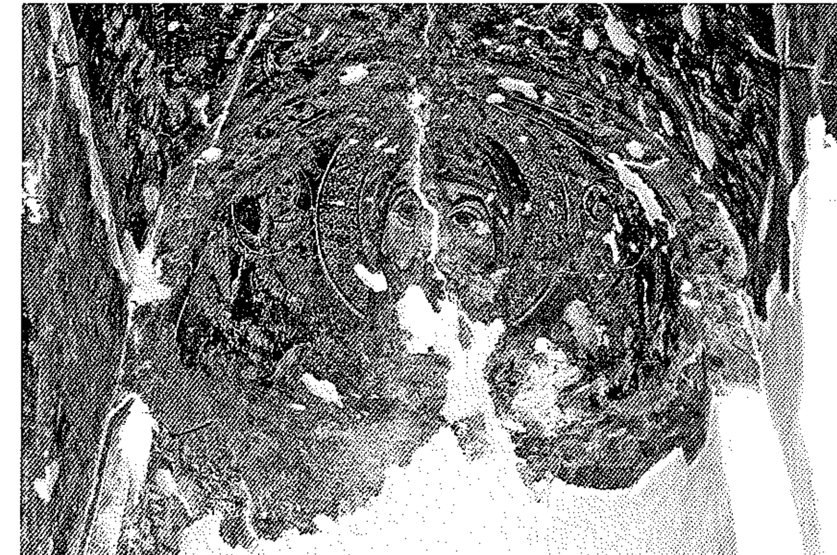


Εικόνα 1.
Η εκκλησία της Λαμπηνής.

περίοδο επανήλθε ο τίτλος της επισκοπής Λάμπης.[6] Η παλαιοχριστιανική Λάμπη ταυτίζεται με την αρχαία Λάππα, καθώς στις πηγές της εποχής προσδιορίζεται διαδοχικά και με τα δύο ονόματα. Η Λάππα τοποθετείται στη σημερινή Αργυρούπολη. Ο Κωνσταντίνος Καλοκύρης συσχέτισε παλιότερα την εκκλησία της Λαμπηνής με την επισκοπή Λάμπης, στην προσπάθειά του να εντοπίσει την έδρα της μητρόπολης μετά τη μετακίνησή της από τη Λάππα/Λάμπη. Ο Καλοκύρης θεωρούσε ότι κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο άλλαξαν θέση όλες οι μητροπόλεις της πρώτης περιόδου, γενικεύοντας τη μαρτυρία που παρέχει η βεβαιωμένη μετακίνηση ορισμένων από αυτές. Καθώς την εποχή που έγραφε δεν είχε συντηρηθεί ο τοιχογραφικός διάκοσμος και δεν είχαν ακόμη αναγνωρισθεί τα παλαιότερα ζωγραφικά στρώματα,[7] χρονολόγησε την εκκλησία της Λαμπηνής στον 14ο αιώνα. Εγκατέλειψε όμως την υπόθεση ότι η Λαμπηνή ήταν ενδεχομένως η έδρα της επισκοπής Καλαμώνος, διαδόχου της Λάμπης. Πρότεινε στη συνέχεια την ταύτιση του Καλαμώνα με τη Μεγάλη Επισκοπή Ρεθύμνου. Η ταύτιση αυτή είναι πράγματι βάσιμη, καθώς η Μεγάλη Επισκοπή γειτονεύει με την Αργυρούπολη, που ταυτίζεται με τη Λάμπη, σε αντίθεση με τη Λαμπηνή, που βρίσκεται στην επόμενη προς τα ανατολικά γεωγραφική λεκάνη, στην επαρχία Αγίου Βασιλείου.

6 Ν. Β. Τωμαδάκης, «Περί της επισκοπής Λάμπης και των επισκόπων αυτής (ιδία κατά την Τουρκοκρατίαν)», Ανάτυπο από την *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών 1955/1956*, Αθήνα 1956.

7 Ότι υπήρχε και παλαιότερο ζωγραφικό στρώμα ήταν ορατό. Ο Καλοκύρης το θεώρησε σύγχρονο με το ναό, κατά τη διατύπωσή του όμως «αρχαΐζει», ενώ στο νεότερο είδε ώριμη την τέχνη του τέλους του 14ου αιώνα (ό.π., σ. 313). Πρβλ. και Kl. Gallas – Kl. Wessel – M. Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, Μόναχο 1983, σ. 284-286 και M. Bissinger, *Kreta. Byzantinische Wandmalereien*, Μόναχο 1995, σ. 129-130, αρ. 95. Σήμερα, μετά τη συντήρηση των τοιχογραφιών από την Αρχαιολογική Υπηρεσία, αλλά και την καλύτερη γνωριμία με άλλες μεσοβυζαντινές τοιχογραφίες που έχουν έκτοτε αποκαλυφθεί, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το παλαιότερο στρώμα χρονολογείται στον 12ο αιώνα.



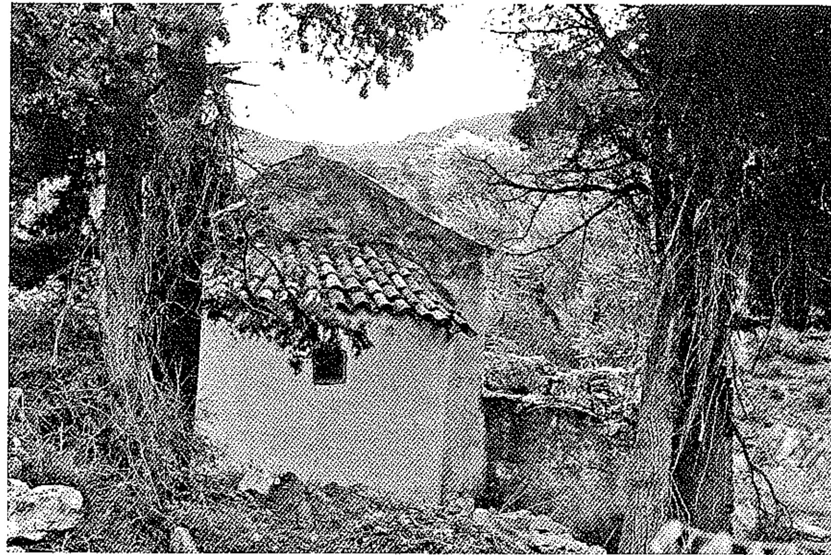
Εικόνα 2. Παναγία η Λαμπηνή.
Τοιχογραφία στην κόγχη.

Στην υπόθεση που εγκατέλειψε ο Καλοκύρης επανήλθε μετά από χρόνια ο Μιχάλης Ανδριανάκης. Με το δεδομένο πια ενός παλαιότερου ζωγραφικού στρώματος στην εκκλησία της Λαμπηνής, που μπορεί να τοποθετηθεί στον 12ο αιώνα, υπέθεσε ότι η εκκλησία ήταν αυτή η ίδια η έδρα της επισκοπής Λάμπης της δεύτερης βυζαντινής περιόδου, και ότι από το γεγονός αυτό πήρε το όνομα η παράσταση της Παναγίας της κόγχης (Εικ. 2) και ακολούθως ο οικισμός. Σοβαρή ένδειξη για την τοποθέτηση της μητρόπολης στη Λαμπηνή θεώρησε την υψηλή ποιότητα του αποκαλυπτόμενου παλαιότερου ζωγραφικού διακόσμου.[8] Στην ερμηνεία του αυτή παρέβλεψε ότι από τον 12ο αιώνα η επισκοπή δεν λεγόταν πλέον Λάμπης αλλά Καλαμώνος. Ότι όμως η προσωνυμία της Παναγίας σχετίζεται με τη Λάμπη είναι βεβαίως εύλογο.

Η αφιέρωση της εκκλησίας στην Παναγία τη Λαμπηνή δηλώνει για την ακρίβεια ότι στην εκκλησία τιμάται η Παναγία της Λάμπης, όχι ότι αναγκαστικά η εκκλησία ήταν η επισκοπική έδρα. Η προσωνυμία της παράστασης της Παναγίας στην κόγχη του ιερού ως Λαμπηνής σημαίνει ότι απεικονίζεται μια ήδη γνωστή και τιμώμενη Παναγία της Λάμπης, μια αρχέτυπη απεικόνιση, που προσδιορίστηκε με το τοπωνυμικό επίθετο Λαμπηνή, επειδή βρισκόταν στη Λάμπη. Αυτή η *Παναγία της Λάμπης* δεν μπορεί κατά τη γνώμη μου παρά να ήταν μια εικόνα της Παναγίας. Και καθώς η εικόνα αυτή βρισκόταν στην έδρα του επισκόπου δεν μπορεί παρά τη διαχείριση της λατρείας της να την είχε η επισκοπή. Ήταν επομένως μια εικόνα κατεξοχήν λατρευτική, το παλλάδιο της επισκοπής, άρα του επισκοπικού ναού. Δεν γνωρίζουμε ποια ήταν η τύχη της εικόνας κατά τη μετακίνηση της μητρόπολης στον Καλαμώνα.

Γνωρίζουμε όμως από πολλές άλλες περιπτώσεις ότι η Παναγία αποκτά συγκεκριμένη υλική υπόσταση ως εικόνα και παίρνει συχνά τοπογραφική προσωνυμία από τον τόπο στον οποίο φυλάσσεται και τιμά-

8 Ανδριανάκης, ό.π. (σημ. 3) 21-22. Η ποιότητα της ζωγραφικής δεν είναι ικανή ένδειξη για να υποτεθεί επισκοπική εκκλησία.



Εικόνα 3. Ντιμπλοχώρι Αγίου Βασιλείου, εκκλησία της Παναγίας.

ται η εικόνα της. Η έλξη της εικόνας, ως συγκεκριμένης εκδοχής της Παναγίας, είναι τέτοια που συχνά κατασκευάζονται αντίγραφά της και προς τιμήν της αφιερώνονται εκκλησίες, και άλλες εκτός από εκείνη που τη στεγάζει. Η εκκλησία της Παναγίας της Λαμπηνής εκτιμώ ότι είναι μια τέτοια περίπτωση. Δεν αποκλείεται να φιλοξένησε την αρχική εικόνα της επισκοπής Λάμπης και να έγινε ο νέος χώρος προσκυνήματός της. Μπορεί όμως να στέγασε μόνο ένα αντίγραφό της, μια Παναγία «Λαμπηνή». Η δεομένη Παναγία της κόγχης του ιερού με την επιγραφή που τη συνοδεύει, «η Λαμπηνή», επιβεβαιώνει ότι στην εκκλησία τιμήθηκε ειδικά η εικόνα της Παναγίας της επισκοπής Λάμπης.[9]

Η εμμονή στο παλλάδιο της καταργημένης επισκοπής ίσως δηλώνει και μια κάποια δυσαρέσκεια για τη μετακίνηση ή μετονομασία της μητρόπολης κατά τον 12ο αιώνα. Δεν μπορούμε όμως να είμαστε βέβαιοι αν η αφιέρωση της εκκλησίας στον οικισμό της Λαμπηνής σ' αυτήν την Παναγία της Λάμπης έγινε τον 12ο αιώνα ή αργότερα, δεδομένου ότι η επιγραφή της κόγχης βρίσκεται στο δεύτερο ζωγραφικό στρώμα. Την εποχή του δεύτερου αυτού ζωγραφικού στρώματος ο επίσκοπος Καλαμώνος ήταν πια καθολικός και ίσως έδρευε στο Ρέθυμνο. Τυπικά σ' αυτόν υπαγόταν η Λαμπηνή.

Ούτε γνωρίζουμε αν την εποχή εκείνη υπήρχε ακόμη η παλιά εικόνα της Λάμπης στην εκκλησία της Λαμπηνής ή αλλού. Μια διάδοση της λατρείας της που εντοπίζεται στην περιοχή του οικισμού της Λαμπηνής υποδηλώνει ότι είτε ενδεχομένως η ίδια η αρχέτυπη εικόνα, είτε το αντίγραφό της, βρισκόταν ακόμη εκεί. Συγκεκριμένα διαπιστώνουμε μια αξιοσημείωτη επιμονή στην απόδοση τιμής στην Παναγία Λαμπηνή στην επαρχία του Αγίου Βασιλείου, στην περιοχή δηλαδή νότια της Λαμπηνής.

9 Ανάλογο σπουδαίο παράδειγμα αποτελούν παραστάσεις της λατρευτικής εικόνας της Παναγίας Αχειροποιήτου του ομώνυμου ναού της Θεσσαλονίκης σε κόγχες της αψίδας ναών της Μακεδονίας, μεταξύ άλλων και στον Άγιο Νικόλαο τον Ορφανό: Χαρά Κωνσταντινίδη, «Η Αχειροποίητος-Φανερωμένη των πρώτων Παλαιολόγων», *ΔΧΑΕ* 24 (2003) 89-100.

Το γεγονός έχει ήδη επισημάνει ο Καλοκύρης. Το 1318 της αφιερώθηκε μια μικρή εκκλησούλα στο χωριό Δρύμισκος στα νότια της επαρχίας. Η επιγραφή της αφιέρωσης, σε μεταγραφή στην ορθογραφία μας, λέει: «Ανηγέρθη εκ βαράθρου ο θείος και πάνσεπτος ναός ούτος της υπεραγίας Θεοτόκου της Λαπηνής διά συνεργίας και κόπου και πόθου πολλού Γεωργίου του Μελισσηνού και της συμβίου και των τέκνων αυτού αμήν. Ανιστορήθη δε διά χειρός Μιχάλη του ιστοριογράφου του Βενέρη. Έτος ,ςωκς΄ [=1318]».[10] Έναν αιώνα αργότερα, το 1417, χτίζεται μια άλλη μικρή εκκλησία στο κοντινό Ντιμπλοχώρι, σήμερα εγκαταλελειμμένο οικισμό (Εικ. 3). Εκεί η επιγραφή, επίσης μεταφερμένη στην ορθογραφία μας, μας πληροφορεί: «Ανεκαινίσθη και ανιστορίθη ο θείος και πάνσεπτος ναός της υπερευλογημένης δεσποίνης ημών Θεοτόκου και αειπαρθένου Μαρίας της Λαμπηνής, διά συνεργίας και κόπου και εξόδου του κυρ Λεοντάκη Τρουλλινού και της συβίου αυτού Άννης και τέκνοις και των αυταδέλφων αυτού κυρ Νικολάου, κυρ Ιωάννου. Ετελειώθη εν μηνί Ιουνίω ε΄, ινδικτιώνος Ι΄, έτους ,ςπκε΄ [=6925=1417]» (Εικ. 4).[11]

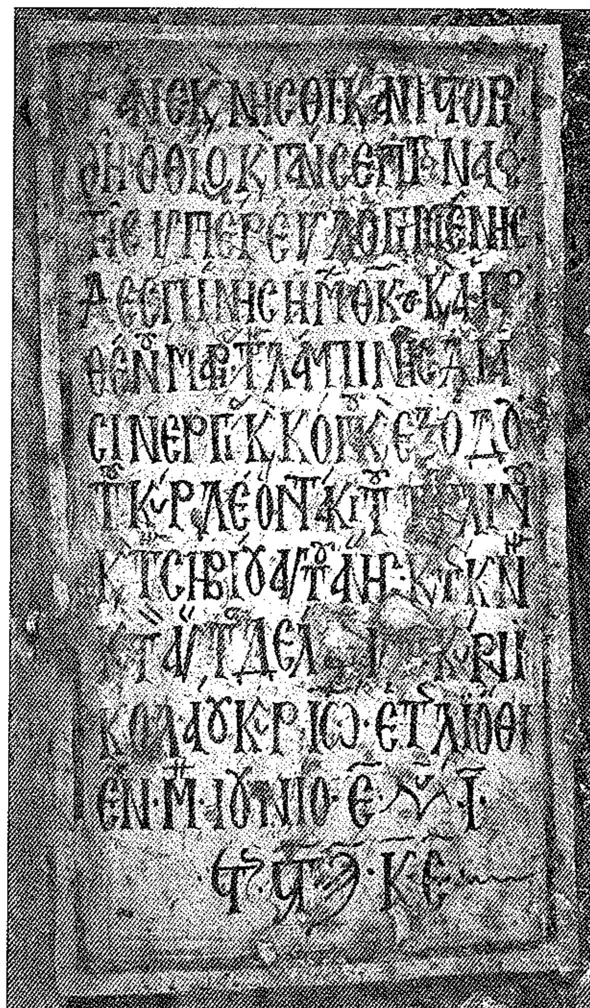
Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι αφιερώσεις των εκκλησιών στο Ντιμπλοχώρι και τη Δρύμισκο γίνονταν σε άμεση αναφορά με την παλαιότερη και επιβλητικότερη εκκλησία της Λαμπηνής στον ομώνυμο οικισμό, με τον οποίον βρίσκονται σε άμεση γεωγραφική συνάφεια.

Παρατηρώντας τον χάρτη διαπιστώνουμε ότι οι περιοχές της Αργυρούπολης και της Επισκοπής γειτνιάζουν άμεσα και βρίσκονται σε μικρή σχετικά απόσταση από το Ρέθυμνο, όπου εγκαταστάθηκε μετά τη βενετική κατάκτηση ο επίσκοπος Καλαμώνος. Η Λαμπηνή, το Ντιμπλοχώρι και η Δρύμισκος γειτνιάζουν επίσης άμεσα μεταξύ τους, βρίσκονται όμως σε αρκετή απόσταση από την Αργυρούπολη, από την οποία τους χωρίζουν οι ορεινοί όγκοι στα δυτικά του Αγίου Βασιλείου. Αν η μεταφορά της έδρας της μητρόπολης από τη Λάππα στη Μεγάλη Επισκοπή δεν δείχνει μεγάλη ανατροπή, αλλά μάλλον προσαρμογή στη μορφή που πήρε η διασπορά των οικιστικών πυρήνων στην ίδια περιοχή, η λατρεία της Παναγίας της Λάμπης στην περιοχή γύρω από το σημερινό Σπήλι σημαίνει πράγματι μεταφορά σε διαφορετικό κοινωνικό χώρο.[12] Πρόκειται για μετακίνηση

10 ΑΝΗΓΕΡ(ΘΗ) ΕΚ ΒΑΡΑΘΡΟΥ Ο ΘΗΟΣ ΚΑΙ | – – ΠΑΝΣΕΠΤΟΣ ΝΑΟΣ ΟΥΤΟΣ ΤΗΣ | ΗΠΕΡΑΓΙΑΣ Θ(ΕΟΤΟ)ΚΟΥ ΤΗΣ ΛΑΠΗΝΗΣ | ΔΗΑ ΣΗΝΕΡΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΠΟΥ ΚΑΙ ΠΟ|ΘΟΥ ΠΟΛΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΛΗΣΗΝΟΥ ΚΑΙ Τ(ΗΣ) | ΣΗΜΒΗΟΥ κ(αί) τον τεκνων αὐτοῦ αμην:-| ανηστοριθη δε δια χηρόσ μιχαλ(η) | τοῦ ηστοριογράφ(ο)ς (του) Βενέρι. | ετ(ος) ,ςωκς΄. Πρβλ. και Gerola, ό.π. (σημ. 5), τόμ. IV, σ. 491. M. Bissinger, *Kreta. Byzantinische Wandmalereien*, Μόναχο 1995, σ. 92, αρ. 44.

11 ΑΝΕΚ(ΑΙ)ΝΗCΘΗ Κ(ΑΙ) ΑΝΙΣΤΟΡΙ|ΘΗ Ο ΘΕΙΟ(Σ) Κ(ΑΙ) ΠΑΝΣΕΠΤ(ΟΣ) ΝΑΟ(Σ) | ΤΗΣ ΥΠΕΡΕΥΛΟΓΙΜΕΝΗΣ | ΔΕΣΠΙΝΗΣ ΗΜ(ΩΝ) Θ(ΕΟΤΟ)Κ(ΟΥ) Κ(ΑΙ) Α(ΕΙ)ΠΑΡ | ΘΕΝ(ΟΥ) ΜΑΡΙ(ΑΣ) Τ(ΗΣ) ΛΑΜΠΙΝΗΣ ΔΙΑ | ΣΥΝΕΡΓΙ(ΑΣ) Κ(ΑΙ) ΚΟΠ(ΟΥ) Κ(ΑΙ) ΕΞΟΔΟΥ | Τ(ΟΥ) ΚΥΡ ΛΕΟΝΤΑΚΙ Τ(ΟΥ) ΤΡ(ΟΥ)ΛΙΝ(ΟΥ) | Κ(ΑΙ) Τ(ΗΣ) ΣΗΒΙΟΥ ΑΥΤ(ΟΥ) ΑΝΗΣ Κ(ΑΙ) Τ(Ε)ΚΝΗΣ | Κ(ΑΙ) Τ(ΩΝ) ΑΥΤ(Α)ΔΕΛΦΩΝ (ΑΥ)ΤΟΥ ΚΥΡ ΝΙ | ΚΟΛΑΟΥ ΚΥΡ ΙΩ(ΑΝΝΟΥ) ΕΤ(Ε)ΛΙΟΘΙ | ΕΝ Μ(ΗΝΙ) ΙΟΥΝΙΟ Ε (ινδικτιώνος) Ι | ΕΤ(ΟΥΣ) ,ςϡκε΄. Πρβλ. και Gerola, ό.π. (σημ. 5), τόμ. IV, σ. 492. Bissinger, ό.π. (σημ. 10), σ. 93, αρ. 48.

12 Spililapa είναι τοπωνύμιο που εμφανίζεται, σε συσχετισμό με το Deblogore (Ντιμπλοχώρι) σε έγγραφο του 17ου αιώνα· αφορά την περιοχή γύρω από το σημερινό Σπήλι, όπως προκύπτει από τα συμφραζόμενα και δεν ταυτίζεται με τη γειτονική



Εικόνα 4. Ντιμπλοχώρι Αγίου Βασιλείου, εκκλησία της Παναγίας. Κτητορική επιγραφή.

στην ορεινή ενδοχώρα, ο πληθυσμός της οποίας ήταν όχι απλώς ορθόδοξος, αλλά και προσκολλημένος στις παραδόσεις. Αυτό τουλάχιστον επιτρέπει να υποθέσουμε η περιφρονητική αναφορά του ποιητή Λεονάρδου Ντελλαπόρτα, ορθόδοξου στην υπηρεσία των Βενετών, προς τους κατοίκους της Συβρίτου, δηλαδή των επαρχιών Αμαρίου και Αγίου Βασιλείου.

του Λαμπηνή, που εμφανίζεται ξεχωριστά στο ίδιο έγγραφο. Χρύσα Α. Μαλτέζου, «Η φρούρηση των παραλίων του διαμερίσματος Ρεθύμνου. Κατάλογος σκοπιών (1633)», *Αριάδνη* 1 (1983), 139-172, ιδίως σ. 154, παράγραφος 14. Πρόκειται για έκθεση του επιθεωρητή της πολιτοφυλακής της Κρήτης σχετικά με την τοποθέτηση φρουρών και τις υποχρεώσεις των χωριών να τις επανδρώσουν. Είναι προφανές ότι στο έγγραφο αυτό οι υποχρεώσεις της φρούρησης δεν κατανέμονται μόνο με γεωγραφικά κριτήρια αλλά και ανάλογα με το φέουδο στο οποίο ανήκαν τα χωριά, ωστόσο ο γεωγραφικός παράγοντας είχε σημασία για τη σωστή φρούρηση και επομένως η γειτνίαση των υπόχρεων χωριών με τις σκοπιές πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Η εκφορά πάντως Σπηλιλάπα δείχνει ότι ονομασία με δεύτερο συνθετικό τη Λάπα (Λάμπη;) επιζούσε στην περιοχή ώς το 17ο αιώνα. Τοπωνύμιο Λάπα στην περιοχή κοντά στο Σπήλι γνωρίζει και ο Gerola (ό.π., [σημ. 5], τόμ. II, σ. 62, σημ. 155), θεωρεί όμως, εύλογα, αδύνατο να υπήρξε στην περιοχή αυτή η έδρα της πρωτο- και μεσοβυζαντινής επισκοπής Λάμπης.

Λινάρδος έναι το όνομα, το επίκλην Τελλαπόρτας
και χριστιανός ορθόδοξος και Κρητικός υπάρχω.
Δεν είμαι από τη Σύμβριτον ουδέ από τους Βολιώνες
μέσα στο Κάστρο το λαμπρό της Κρήτης εγεννήθην. [13]

Την εποχή του Ντελλαπόρτα, τον 15ο αιώνα, οι θρησκευτικές ταυτότητες δεν ήταν τόσο ισχυρές ώστε να καλύψουν άλλες κοινωνικές διαφοροποιήσεις. Η μετακίνηση της λατρείας της εικόνας κοντά στους ορεινούς οικισμούς της Κάτω Συβρίτου σε συνδυασμό με την εμμονή της μνείας της Λαμπηνής ώς τουλάχιστον τον 15ο αιώνα σημαίνει επομένως την επίμονη έκφραση σεβασμού προς το παλλάδιο της παλαιάς ορθόδοξης επισκοπής από τον τοπικό αγροτικό πληθυσμό. Όταν αυτή η εμμονή εμφανίζεται την εποχή της βενετικής κυριαρχίας στην περιοχή της δικαιοδοσίας του καθολικού επισκόπου Καλαμώνος, που διαδέχτηκε την άλλοτε ορθόδοξη επισκοπή Λάμπης, μου φαίνεται επίσης ότι δηλώνει έμμεσα την αντίθεση προς τη σύγχρονη καθολική επισκοπή Καλαμώνος. Διαδηλώνει την προσήλωση σε ένα παλλάδιο της τοπικής ορθοδοξίας και εκφράζει με τον τρόπο της θρησκείας ή της λαϊκής λατρείας την αντίθεση του αγροτικού πληθυσμού προς τους καθολικούς κατόχους των φέουδων, στους οποίους όφειλε να καταβάλλει ποικίλες εισφορές, και τους οποίους εύκολα και εύλογα ταύτιζε με την καθολική εκκλησιαστική εξουσία.

Ο τύπος της Παναγίας που εικονιζόταν στην εικόνα που υποθέτουμε μας διαφεύγει. Η παράστασή της ως δεομένης στην κόγχη της Λαμπηνής δεν είναι απαραίτητο να θεωρηθεί αντίγραφο της εικόνας. Η επιγραφή που τη συνοδεύει είναι αυτή που βεβαιώνει την ταυτότητα της Παναγίας.

Εκτός από την αφιέρωση στην ίδια Παναγία/εικόνα, η σχέση ανάμεσα στις τρεις εκκλησίες τις αφιερωμένες στην Παναγία τη Λαμπηνή επιβεβαιώνεται και από μια ιδιορρυθμία του εικονογραφικού προγράμματος. Στη Λαμπηνή του οικισμού της Λαμπηνής μια από τις παραστάσεις φαίνεται να έχει ξεχωριστή σημασία: η Κοίμηση της Θεοτόκου είναι τοποθετημένη σε ασυνήθιστη θέση, στην κάτω ζώνη του βόρειου τοίχου στο δυτικό μισό της εκκλησίας. Έχει μεγάλες διαστάσεις καταλαμβάνοντας ολόκληρο το βόρειο τοίχο του βορειοδυτικού γωνιαίου διαμερίσματος του σταυροειδούς εγγεγραμμένου ναού. Βρίσκεται στο ύψος του θεατή αριστερά από την είσοδο, σε θέση πρόσφορη για προσκύνηση. Πέρα από την ιδιαίτερη αυτή θέση η ξεχωριστή σημασία της προκύπτει από το γεγονός ότι η παράσταση βρισκόταν εκεί, με τις ίδιες διαστάσεις, και στην πρώτη φάση τοιχογράφησης, τον 12ο αιώνα, και ξαναζωγραφίστηκε όμοια στη δεύτερη φάση, σε επάλληλο ζωγραφικό στρώμα, όπως έδειξαν οι εργασίες συντήρησης από την 28η Εφορεία Αρχαιοτήτων. Με τον τρόπο αυτό η παράσταση επιδιορθώθηκε, δεν αντικαταστάθηκε. Επομένως εξυπηρετούσε κάποια ιδιαίτερη λατρευτική πρακτική που δεν ήταν δυνατόν να μεταβληθεί κατά την ανακαίνιση, αλλά αντίθετα επέβαλε την ανανέωση της παράστασης. Τόσο στη Δρύμισκο όσο και στο Ντιμπλοχώρι μεγάλου

13 «Ερωτήματα και αποκρίσεις Ξένου και Αληθείας» στίχοι 1203-1206: Λεονάρδου Ντελλαπόρτα, *Ποιήματα (1403/1411). Έκδοση κριτική, εισαγωγή, σχόλια και ευρετήρια* Μ. Ι. Μανούσακα, Αθήνα 1995, σ. 252.

σχετικά μεγέθους παράσταση Κοίμησης βρίσκεται στον βόρειο τοίχο και στην κάτω ζώνη. Ακολουθείται επομένως η ιδιορρυθμία της εκκλησίας της Λαμπηνής. Στο Ντιμπλοχώρι μάλιστα η παράσταση βρίσκεται στην κάτω ζώνη του βόρειου τοίχου αμέσως μπροστά από το τέμπλο. Απέναντι και σε φανερή αντιστοιχία με την παράσταση της Κοίμησης εικονίζεται μνημειώδης ένθρονος μετωπικός Χριστός. Εμφανώς οι δύο πάρισες παραστάσεις προορίζονται για προσκύνηση.[14]

Πρόκειται για μια εικονογραφική διάταξη στην οποία υπογραμμίζεται η απεικόνιση μιας από τις γιορτές του συνήθους εικονογραφικού κύκλου με όλως ιδιαίτερο τρόπο, μια γιορτή πάντως αφιερωμένη στην Παναγία. Στην κάτω ζώνη και σε ανάλογο μέγεθος δεν είθισται να εικονίζονται άλλες χριστολογικές ή θεομητορικές παραστάσεις. Όμως η Κοίμηση της Θεοτόκου δεν εμφανίζεται σ' αυτήν τη θέση μόνο στις τρεις εκκλησίες που σχετίζονται με τη Λαμπηνή, αλλά και σε μερικές ακόμη εκκλησίες της κεντρικής Κρήτης, με ιδιαίτερη μάλιστα συχνότητα σε περιοχές γύρω από τον οικισμό της Λαμπηνής. Ανατολικά, στο Αμάρι: στην Παναγία του Μέρωνα του 14ου αιώνα[15] και στον Αρχάγγελο Μιχαήλ στο Μοναστηράκι, επίσης στο Αμάρι και της ίδιας περίπου εποχής.[16] Στην Παναγία στις Σαϊτούρες, του 14ου αιώνα, όχι μακριά από τη Λάμπη/Αργυρούπολη,[17] και στον Άγιο Ιωάννη του γειτονικού Κάτω Πόρου, της ίδιας περίπου εποχής.[18] Στην Παναγία στο Ρουσοσπίτι, κοντά στο Ρέθυμνο, του 14ου αιώνα,[19] και στον Άγιο Ιωάννη τον Ευαγγελιστή στο γειτονικό Σελλί με τοιχογραφίες του 1411.[20] Στην Αγία Παρασκευή, κοντά στο Αρκάδι, [21] αλλά και στο βόρειο και παλαιότερο κλίτος του Αγίου Φανουρίου στο Βαλσαμόνερο της επαρχίας Καινούργιου, που ήταν αφιερωμένο στην Παναγία και έχει τοιχογραφίες του 14ου αιώνα.[22] Το νεότερο παράδειγμα βρίσκεται στο παλιό μοναστήρι της Αντιφωνήτριας στα Μυριοκέφαλα, που ιδρύθηκε από τον Ιωάννη τον Ξένο τα τελευταία χρόνια του 10ου ή στις αρχές του 11ου αιώνα. Στην αρχική μικροσκοπική εκκλησία με τον τρούλο προστέθηκε τον 15ο αιώνα στα δυτικά ένα άνετος μονοκάμαρος χώρος, στον οποίο ζωγραφίστηκαν και μερικές τοιχογραφίες. Στον βόρειο τοίχο στην κάτω ζώνη, τονισμένη από το τυφλό αψίδωμα που την περιβάλλει, σώζεται αποσπασματικά μια παράσταση Κοίμησης που μπορεί να χρονολογηθεί στον 15ο αιώνα. [23] Από όλες αυτές τις τοιχογραφίες παλαιότερη είναι εκείνη του πρώτου στρώματος της εκκλησίας στον οικισμό της Λαμπηνής.

14 Gallas - Wessel - Borboudakis, *Kreta*, ό.π. (σημ. 7), σ. 289.

15 Στην κάτω ζώνη του νότιου τοίχου, όμως εκεί η είσοδος είναι στη νότια πλευρά: Gallas - Wessel - Borboudakis, *Kreta*, ό.π. (σημ. 7), σ. 280.

16 I. Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings of Crete. Rethymnon province*, Vol. I, Λονδίνο 1999, σ. 191. M. Bissinger, ό.π. (σημ. 10), σ. 241-42. Η χρονολόγηση που προτείνει ο Bissinger, γύρω στο 1500, είναι υπερβολικά όψιμη.

17 Spatharakis, ό.π. (σημ. 16), σ. 231.

18 Στο ίδιο, σ. 116.

19 Στο ίδιο, σ. 174.

20 Στο ίδιο, σ. 239.

21 Στο ίδιο, σ. 85-97.

22 Gallas - Wessel - Borboudakis, *Kreta*, ό.π. (σημ. 7), σ. 318.

23 Στο ίδιο, σ. 261.

Ξεκίνησε άραγε από την εκκλησία αυτή, της οποίας και η αρχιτεκτονική υποδηλώνει ότι επρόκειτο για σημαντικό ίδρυμα, μια ιδιομορφία στη διάταξη των τοιχογραφιών προσδιορισμένη από κάποια ιδιαίτερη λατρευτική πρακτική; Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι γι' αυτό, καθώς έχουν χαθεί τα ίχνη της τοιχογράφησης από άλλες μεσοβυζαντινές εκκλησίες που θα ήταν εξίσου σημαντικές, όπως π.χ. η εκκλησία του Αγίου Βασιλείου στον ομώνυμο οικισμό, που έδωσε και το όνομα στην επαρχία και βρίσκεται σε μικρή απόσταση στα δυτικά της Λαμπηνής. Από την εκκλησία αυτή σώζονται ελάχιστα λείψανα, αρκετά όμως για να φανεί ότι επρόκειτο για επιβλητικό οικοδόμημα με τοιχογραφικό διάκοσμο.[24] Ίσως πάντως να μην είναι άσχετο με αυτήν την ιδιαίτερη θέση της Κοίμησης μέσα στις εκκλησίες και την ιδιόμορφη αυτή διάταξη αρχικά σε μιαν εκκλησία αφιερωμένη στην εικόνα της Παναγίας της Λάμπης το γεγονός ότι στην Κοίμηση είναι αφιερωμένη και η εκκλησία στο κέντρο του μεσαιωνικού οικισμού της Αργυρούπολης, που ταυτίζεται με τη Λάμπη. Η εκκλησία της Αργυρούπολης δεν μπορεί να χρονολογηθεί πριν από τον 14ο αιώνα, δεδομένου ότι έχει αξιοσημείωτα γοτθίζοντα χαρακτηριστικά στο διάκοσμό της τα οποία εμφανίζονται στην Κρήτη οπωσδήποτε μετά την εγκατάσταση των Βενετών.[25] Η Αργυρούπολη λόγω της θέσης της και των πλούσιων πηγών της θα ήταν από τις περιοχές που θα εγκαταστάθηκαν Βενετοί κύριοι της γης από νωρίς, αν και η σωζόμενη στον συνεκτικό επίσης ιστό του μεσαιωνικού οικισμού βενετσιάνικη «βίλα» χρονολογείται στις αρχές του 17ου αιώνα.[26] Η εκκλησία αποτελεί ένδειξη όχι μόνο για την παλαιότητα του οικισμού, ο οποίος είχε πιθανότατα συνεχή κατοίκηση από την αρχαιότητα, αλλά και για το ότι η ηγεμονική κατοικία του 17ου αιώνα είχε επίσης και προκάτοχο. Ο επισκοπικός ναός της Λάμπης δεν έχει εντοπιστεί ακόμη στην περιοχή της Αργυρούπολης, ούτε είναι γνωστό πού βρισκόταν ο οικισμός της παλαιοχριστιανικής εποχής.[27] Η αφιέρωση ωστόσο της εκκλησίας του μεσαιωνικού οικισμού στην Κοίμηση μπορεί ίσως να σχετιστεί με τη λατρεία της εικόνας της Παναγίας της Λάμπης, που θα πρέπει να πανηγύριζε στη γιορτή της Κοίμησης, δεδομένης της σημασίας που είχε η γιορτή αυτή στην Παναγία τη Λαμπηνή, όπως προκύπτει από τη θέση της αντίστοιχης τοιχογραφίας. Οι ενδείξεις πάντως δεν επαρκούν για να υποθέσουμε ότι η χαμένη εικόνα απεικόνιζε την Κοίμηση.

Αν δεχθούμε αυτές τις υποθέσεις για μια χαμένη εικόνα της Παναγίας Λαμπηνής, μπορούμε, ξεκινώντας από τον τοπωνυμικό προσδιορι-

24 Ίχνη της τοιχογράφησης αποκαλύφθηκαν πρόσφατα, όπως με πληροφόρησε ο προϊστάμενος της 28ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων Μιχάλης Ανδριανάκης.

25 Ο Ανδριανάκης προτείνει μια χρονολόγηση στον 15ο αιώνα για την πρώτη φάση του κτιρίου. Μ. Ανδριανάκης, «Η αρχιτεκτονική γλυπτική στην Κρήτη», στο: Όλγα Γκράτζιου (επιμ.), *Γλυπτική και λιθοξοϊκή στη λατινική Ανατολή, 13ος-17ος αιώνας*, Ηράκλειο 2007, σ. 23.

26 Gerola, ό.π. (σημ. 5), τόμ. III, 1917, 269-270, εικ. 169-170.

27 Ειρήνη Γαβρηλάκη, «Αρχαιολογικές ειδήσεις. Λάππα», *Κρητική Εστία* περ. Δ', 4 (1991/93) 237-239. 5 (1994/96) 246-249. 8 (2000/2001) 282-287.

σμό, να υποθέσουμε την ύπαρξη και άλλων εικόνων με ιδιαίτερη τοπική σημασία. Ως παράδειγμα αναφέρεται εδώ μια ακόμη ιδιαίτερα λατρευόμενη, χαμένη εικόνα, αυτή τη φορά στο γειτονικό προς τα ανατολικά της Λαμπηνής Αμάρι: της Παναγίας της Θρονιώτισσας, προς τιμήν της οποίας αφιερώθηκε η εκκλησία στον οικισμό Θρόνος Αμαρίου. Πρόκειται για μικρή μονόχωρη και μονοκάμαρη εκκλησία χτισμένη στο ανατολικό άκρο του βορείου κλίτους ερειπωμένης παλαιοχριστιανικής βασιλικής. Η εκκλησία της Παναγίας έχει ενδιαφέρον λίθινο ανάγλυφο θύρωμα με γοτθίζοντα διακοσμητικά μοτίβα και εσωτερικά είναι κατάγραφη.[28] Ένα χάραγμα με αναγραφή του έτους 1491 πάνω σε τοιχογραφία δίνει terminus ante quem για την τοιχογράφηση, η οποία πάντως δεν θα πρέπει να είναι και παλαιότερη από το τέλος του 14ου αιώνα. Η Παναγία της κόγχης φέρει την επιγραφή «η Θρονιώτισσα». Θρονιώτισσα σημαίνει Παναγία του Θρόνου. Για να πάρει η Παναγία προσωνυμία με βάση τοπωνύμιο χρειάζεται τη μεσολάβηση μιας εικόνας, όπως σημειώθηκε εδώ και όπως είναι γνωστό από πολλά παραδείγματα (Κυκκώτισσα, Μεγασπηλαιώτισσα κ.ο.κ.). Στη συνέχεια ο προσδιορισμός μεταφέρεται στην εκκλησία που στεγάζει την εικόνα και συνακόλουθα στην κύρια παράσταση της Θεοτόκου, στην κόγχη του ιερού. Δεν διαθέτουμε ενδείξεις για να χρονολογήσουμε την υποτιθέμενη εικόνα της «Θρονιώτισσας», σε αντίθεση με την εικόνα της Λάμπης, που μπορούμε να την τοποθετήσουμε άνετα στη μεσοβυζαντινή εποχή.

Μια άλλη λατρευτική εικόνα υποκρύπτεται πιθανότατα πίσω από το χαρακτηρισμό «Ελεούσα Σιροθειανή» της Παναγίας στην κόγχη του ιερού στη μικρή εκκλησία της Παναγίας στον Αλίκαμπο Κυδωνίας, που τοιχογραφήθηκε το 1315/16 από τον Ιωάννη Παγωμένο.[29] Η προφανώς τοπωνυμική ένδειξη υποδηλώνει προϋπάρχουσα εικόνα. Τα παραδείγματα θα μπορούσαν ασφαλώς να πολλαπλασιαστούν αν γινόταν μια εξονυχιστική έρευνα στις επιγραφές ανάλογων τοιχογραφιών.[30]

Οι εικόνες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη λαϊκή λατρεία και την εκκλησιαστική πολιτική κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο.[31] Στην Κρήτη ειδικά οι εικόνες συνέδραμαν στην ενίσχυση του ρόλου της εκκλησίας μετά την ανάκτηση από τους Άραβες κατά τον 10ο αιώνα, όπως εμμέσως προκύπτει από τη δραστηριότητα του Ιωάννη του Ξένου, που κατά τη διαθήκη του έφερε από την Κωνσταντινούπολη και εικόνες για την εκκλησία

28 Gallas – Wessel – Borboudakis, *Kreta*, ό.π. (σημ. 7), σ. 278-279.

29 Κ. Λασιθιωτάκης, «Θέματα και απόψεις γύρω από τη χριστιανική τέχνη της Κρήτης», *Κρητικά Χρονικά* 19 (1965) 272, πίν. ΛΔ΄ 2, εικ. 2, σ. 251. Στον βόρειο τοίχο της ίδιας εκκλησία ένθρονη Βρεφοκρατούσα φέρει επίσης την επιγραφή Σιροθειανή. Gallas – Wessel – Borboudakis, *Kreta*, ό.π. (σημ. 7), σ. 251.

30 Η σημασία των εικόνων μαρτυρείται έμμεσα από τοιχογραφίες που εικονίζουν παραστάσεις αγίων υπό μορφήν αναρτημένων εικόνων σε αρκετές εκκλησίες της Κρήτης. Ζωγραφίζεται στο πάνω μέρος του πλαισίου τους κρίκος ανάρτησης και καρφί.

31 Bissera Pentcheva, «The supernatural protector of Constantinople: the Virgin and her icons in the tradition of the Avar siege», *Byzantine and Modern Greek Studies* 26 (2002) 2-41.

της μονής της Αντιφωνήτριας και για τα κελιά των μοναχών.[32] Από την Κρήτη ωστόσο δεν σώζονται εικόνες παλαιότερες από το τέλος του 14ου αιώνα, με την εξαίρεση της μεγάλης εικόνας της Παναγίας της Επισκοπιανής,[33] που βρίσκεται σήμερα στη Ζάκυνθο και της οποίας η αρχική φάση, το ωραίο πρόσωπο της Παναγίας, χρονολογείται στον 12ο αιώνα. Έτσι η ανίχνευση της εικόνας της Παναγίας της Λαμπηνής, μιας εικόνας που βρισκόταν άλλοτε στην επισκοπή της Λάμπης, και της ιδιαίτερης λατρείας της δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον για τη διάδοση της λατρείας των εικόνων πριν τη βενετική κατάκτηση. Με την εικόνα της Λαμπηνής πλουτίζουμε το ρεπερτόριο των κρητικών εικόνων με ορισμένες που είχαν ιδιαίτερη σημασία για τους κατοίκους του νησιού προτού οι εικόνες του γίνουν περιζήτητες και έξω από αυτό. Η υπόθεση για τις ιδιαίτερα λατρευόμενες εικόνες της Παναγίας στον Θρόνο Αμαρίου και στον Αλίκαμπο Κυδωνίας επιτρέπει να εντοπίσουμε λατρευτικές πρακτικές γύρω από εικόνες στην ύπαιθρο της Κρήτης κατά την πρώτη εποχή της βενετικής κυριαρχίας. Με δεδομένη τη σημασία που έλαβε η παραγωγή εικόνων στην Κρήτη από τον 15ο αιώνα και εξής, ο εντοπισμός παλαιότερων εικόνων, και μάλιστα των ιδιαίτερων χρήσεών τους, νομίζω ότι συμβάλλει στην κατανόηση του φαινομένου «κρητικές εικόνες» ανασυνθέτοντας ένα μέρος από την προϊστορία τους και την τοπική σημασία τους.

32 Ν. Β. Τωμαδάκης, «Ο Άγιος Ιωάννης ο Ξένος και η διαθήκη αυτού», *Κρητικά Χρονικά* 2 (1948) 47-72. Πρβλ. αγγλική μετάφραση και σχόλια στο Byzantine Monastic Foundation Documents, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero, Dumbarton Oaks Studies Nr. 35, Washington 2000 (www.doaks.org/etexts.html), αρ. 8.

33 Μ. Χατζηδάκης, «Παναγία η Επισκοπιανή, μια βυζαντινή εικόνα στη Ζάκυνθο», *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 387-391. Ρένα Βλαχάκη, «Η εικόνα της Παναγίας της Επισκοπιανής στην Κρήτη πριν τη μεταφορά της στη Ζάκυνθο», *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 255-268. Πρβλ. *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη* (Κατάλογος έκθεσης), Επιμέλεια Μαρία Βασιλάκη, Αθήνα 2000, αρ. 34 (Ποταμιάνου), με την προηγούμενη βιβλιογραφία. Όλγα Γκράτζιου, «Ο εικόνες στην Κρήτη κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο και αργότερα. Εκκλησιαστική πολιτική και λαϊκή λατρεία», στο: Ι. Βάσσης – Στ. Κακλαμάνης – Μ. Λουκάκη (επιμ.), *Παιδεία και Πολιτισμός στην Κρήτη. Βυζάντιο-Βενετοκρατία, Μελέτες αφιερωμένες στον Θεοχάρη Δετοράκη*, Ηράκλειο 2008, σ. 43-55.

Μαρία Καζανάκη-Λάππα

Η παράσταση της Σύναξης των Αποστόλων σε κρητική εικόνα του 16ου αιώνα

Μικρή συμβολή στην εικονογραφία του θέματος[1]

Σε ιδιωτική συλλογή στην Αθήνα βρίσκεται σήμερα μια εικόνα με την παράσταση της Σύναξης των Αποστόλων, έργο κρητικού εργαστηρίου του 16ου αι. (Εικ. 1). Η εικόνα προέρχεται από ιδιωτικό παρεκκλήσιο των σημερινών της κατόχων στην Άσσο της Κεφαλονιάς και είναι πιθανό ότι μεταφέρθηκε στο νησί από τους κρητικούς πρόσφυγες του Χάνδακα το 1669. Οι μεγάλες διαστάσεις της (ύψος 106 εκ., σωζόμενο πλάτος 58 εκ.) υποδηλώνουν ότι πιθανότατα ανήκε αρχικά στο τέμπλο ενός ναού. Η κατάσταση διατήρησής της είναι αρκετά καλή αν εξαιρέσουμε τις ρωγμές στη ζωγραφική επιφάνεια, μια από τις οποίες διασχίζει κάθετα το πρόσωπο του Παύλου, και την εκτεταμένη φθορά στο επάνω μέρος, που έχει καταστρέψει το μεγαλύτερο μέρος από το πρόσωπο του Χριστού. Η εικόνα είναι κομμένη στις δύο μακρές πλευρές, όταν χρειάστηκε προφανώς να προσαρμοστεί σε μια νέα θέση. Όπως προκύπτει από την ανάλυση του εικονογραφικού θέματος που θα δούμε στη συνέχεια, θα πρέπει να έχουν αφαιρεθεί περίπου είκοσι εκατοστά από κάθε πλευρά, αφού λείπει μία μορφή εκατέρωθεν. Μικρό τμήμα έχει επίσης αφαιρεθεί από την κάτω πλευρά της εικόνας, όπως φαίνεται από τα κομμένα πόδια των αποστόλων.

Οι απόστολοι εικονίζονται ολόσωμοι, σε δύο ομάδες, και επάνω στο μέσον ο Χριστός Παντοκράτορας σε προτομή, μέσα σε δόξα, τους ευλογεί. Επικεφαλής των δύο ομάδων, στο κέντρο της σύνθεσης, βρίσκονται οι δύο κορυφαίοι απόστολοι. Αριστερά ο Πέτρος, σχεδόν μετωπικός, ευλογεί με το δεξί χέρι περασμένο σε αναδίπλωση του ιματίου του και κρατεί στο αριστερό κλειστό ειλητό και *τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (Ματθ. 16, 19). Δεξιά ο Παύλος, στραμμένος ελαφρά προς το κέντρο, ευλογεί ενώνοντας τον αντίχειρα με τον παράμεσο και κρατεί με το αριστερό χέρι κώδικα με διάλιθη στάχωση. Δίπλα στον Πέτρο εικονίζεται ο Ιωάννης και δίπλα στον Παύλο ο Ματθαίος, στραμμένοι επίσης προς το κέντρο. Ο Ιωάννης ευλογεί με το δεξί και με το αριστερό κρατεί ευαγγέλιο με διάλιθη στάχωση, ενώ ο Ματθαίος κρατεί με τα δυο του χέρια ευαγγέλιο με στά-

---

1 Η μελέτη αυτή παρουσιάστηκε σε μια πρώτη μορφή ως ανακοίνωση στο Εικοστό Τέταρτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης, βλ. *Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2004, σ. 42-43.



Εικόνα 1.
Η Σύναξις των Αποστόλων.
Δεύτερο μισό 16ου αι. Αθήνα,
Ιδιωτική συλλογή.

χωση όμοια με τις δύο προηγούμενες. Σε μια δεύτερη σειρά, ανάμεσα στις μορφές του Πέτρου και του Ιωάννη, προβάλλει η ωραία γεροντική κεφαλή του Ανδρέα και πιο πίσω ένα νεανικό πρόσωπο, πιθανότατα του Ιακώβου. Αντίστοιχα στη δεξιά πλευρά, ανάμεσα στον Παύλο και τον Ματθαίο, προβάλλει η κεφαλή του Σίμωνα και, μισοκρυμμένη πίσω από τον Ματθαίο, η κεφαλή του Βαρθολομαίου. Οι μορφές είναι συνολικά οκτώ.

Για να συμπληρωθεί ο αριθμός των δώδεκα,[2] θα πρέπει να υποθέσουμε ότι στο αποκομμένο τμήμα της εικόνας παριστάνονταν ακόμη τέσσερεις απόστολοι: σε πρώτο επίπεδο οι δύο ευαγγελιστές Μάρκος και Λουκάς ολόσωμοι, με τα ευαγγέλιά τους, και στο βάθος ο Θωμάς και ο Φίλιππος, που νέοι και αγένειοι θα έκλειναν, όπως συνήθως, τους δύο ομίλους. Ό,τι απομένει σήμερα από τις τέσσερεις μορφές που συμπλήρωναν την παράσταση είναι, στην κάτω δεξιά γωνία, μικρό τμήμα από τον χιτώνα και το ιμάτιο της μορφής που εικονιζόταν δίπλα στον Ματθαίο.

Όπως είναι φανερό, στην παράσταση εξαίρονται ο Πέτρος, ο Παύλος και οι ευαγγελιστές που εικονίζονται στο πρώτο επίπεδο· οι υπόλοιποι απόστολοι ιεραρχούνται κυρίως με βάση την ηλικία.[3] Την ίδια σαφή ιεράρχηση παρατηρούμε σε μια μικρή εικόνα με τις προτομές των αποστόλων, της συλλογής Π. Κανελλοπούλου, που χρονολογείται στο 16ο αιώνα και είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα γιατί απεικονίζει τα προσωπογραφικά τους χαρακτηριστικά όπως έχουν καθιερωθεί στην κρητική ζωγραφική (Εικ. 2).[4] Στην πρώτη σειρά εικονίζονται οι κορυφαίοι απόστολοι Πέτρος και Παύλος πλαισιωμένοι από τον Λουκά και τον Ιωάννη, στη δεύτερη ο Μάρκος

2 Όπως είναι γνωστό, στη χριστιανική θρησκεία απόστολοι ονομάζονται οι δώδεκα μαθητές του Χριστού οι οποίοι, αφού τον ακολούθησαν σε όλο το δημόσιο βίο και τη δράση του μέχρι και την Ανάληψή του, έγιναν μετά την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος κατά την Πεντηκοστή κήρυκες του χριστιανισμού και μάρτυρες. Απόστολοι ονομάστηκαν από τον ίδιο τον Χριστό, σύμφωνα με την αφήγηση του Λουκά: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὀνόμασεν* (Λουκ. 6, 13). Τα ονόματα των αποστόλων δίνονται από τους ευαγγελιστές (Ματθ. 10, 2, Μάρκ. 3, 13, Λουκ. 6, 13) και τις *Πράξεις* (1, 13), με μικρές διαφορές. Ο αριθμός δώδεκα, που είναι συμβολικός και απαραβίαστος, συνδέεται με τον ιουδαϊσμό και τους δώδεκα γιους του Ιακώβ, τους πατριάρχες των δώδεκα φυλών του Ισραήλ, τους οποίους διαδέχονται οι απόστολοι, ως ηγέτες του Νέου Ισραήλ, του χριστιανισμού (Ματθ. 19, 28). Για τους αποστόλους βλ. F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Παρίσι 1907, τόμ. I, μέρος Β΄, στ. 2631-2635. *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία*, τόμ. 2, Αθήνα 1963, στ. 1176-1188, L. Réau, *L'Iconographie de l'art chrétien*, τόμ. III.I, σ. 130-138. *Reallexicon zur Byzantinische Kunst*, τόμ. 1, σ. 227-239.

3 Η ιεράρχηση ανάμεσα στους αποστόλους δημιουργήθηκε πολύ νωρίς και απηχείται στους καταλόγους των ευαγγελίων και στις Πράξεις. Σύμφωνα με την ιεράρχηση αυτή, ο Πέτρος τοποθετείται στην πρώτη θέση ακολουθούμενος από τον Ανδρέα και τους γιους του Ζεβεδαίου, Ιάκωβο και Ιωάννη, και έπονται οι Φίλιππος, Βαρθολομαίος, Θωμάς, Ματθαίος, Ιάκωβος του Αλφαίου, Θαδδαίος, Σίμων και Ιούδας. Όταν αργότερα ο Παύλος συγκαταλέχθηκε στους αποστόλους, τοποθετήθηκε στην πρώτη θέση μαζί με τον Πέτρο, βλ. Réau, *L'Iconographie*, ό.π., σ. 131. Σε τροπάριο που ψάλλεται κατά τη λειτουργία στην εορτή της Σύναξης, τα ονόματα των αποστόλων αναφέρονται ως εξής: *Πέτρε καὶ Παῦλε τοῦ Λόγου ἀροτῆρες, Ἀνδρέα, Ἰάκωβε, καὶ Ἰωάννη σοφέ, Βαρθολομαῖε καὶ Φίλιππε, Θωμᾶ, Ματθαῖε, Σίμων, Ἰούδα, θεῖε Ἰάκωβε, παγκόσμιε πάντιμε τῶν μαθητῶν δωδεκάς ...τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἱκετεύσατε σωθῆναι ἡμᾶς*, βλ. *Μηναίον του Ιουνίου*, Αθήνα 1904, σ. 123.

4 Νανώ Χατζηδάκη, *Εικόνες Κρητικής Σχολής*, Αθήνα 1983, σ. 59, αρ. 52. Για τη χρονολόγηση της εικόνας στο τελευταίο τρίτο του 16ου αι. και τη σύνδεσή της με τον Μιχαήλ Δαμασκηνό και το εργαστήριό του, βλ. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Εικόνες της Κερκύρας*, Αθήνα 1990, σ. 56, σημ. 13 και Νανώ Χατζηδάκη, *Εικόνες της Συλλογής Βελιμέζη*, Αθήνα 1997, σ. 142, 149, σημ. 5.



Εικόνα 2.
Προτομές των Αποστόλων.
Δεύτερο μισό του 16ου αι. Αθήνα,
Συλλογή Π. Κανελλοπούλου.

και ο Ματθαίος πλαισιώνονται από τον Ανδρέα και τον Σίμωνα και στην τρίτη οι ωριμότεροι ηλικιακά Βαρθολομαίος και Ιάκωβος από τους νεότερους Φίλιππο και Θωμά. Ανάλογη ιεράρχηση παρουσιάζει η απεικόνιση των αποστόλων σε φύλλο χειρογράφου που βρίσκεται επίσης στη συλλογή Κανελλόπουλου και προέρχεται από τετραβάγγελο της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους, χρονολογημένο στα 1133.[5] Οι απόστολοι εικονίζονται και εδώ σε προτομή, σε τέσσερεις σειρές, σε χωριστά διάχωρα και σε χρυσό βάθος. Στις δύο πρώτες σειρές εικονίζονται οι κορυφαίοι απόστολοι και οι ευαγγελιστές και ακολουθούν στις δύο επόμενες οι υπόλοιποι έξι. Και στα δύο έργα επιγραφές με τα ονόματα ταυτίζουν τις μορφές.

Στην εικόνα της αθηναϊκής συλλογής οι ολόσωμοι απόστολοι πατούν σε πράσινο έδαφος και προβάλλονται σε χρυσό βάθος. Στη σφαίρα του ουρανού μέσα από μεγάλη διπλή δόξα, ημικυκλική και ακτινωτή, προβάλλει ο Χριστός Παντοκράτορας σε προτομή, με τα δυο χέρια απλωμένα σε ευλογία. Από κάθε πλευρά της δόξας μισοσβησμένη σήμερα η επιγραφή: [Η CY]ΝΑ[ΞΙC] ΤΩΝ Α[ΓΙΩΝ] ΑΠΟ[ΣΤΟΛΩΝ]. Η λέξη *σύναξις* (συγκέντρωση με ορισμένο σκοπό) χρησιμοποιείται στην εκκλησιαστική ορολογία για να προσδιορίσει μια συνάθροιση πιστών για την τέλεση λειτουργίας.[6] Στο Άγιο Όρος ο όρος χρησιμοποιήθηκε για τις συνελεύσεις των μο-

5 Το αποσπασμένο φύλλο χρησίμευε ως προμετωπίδα των Πράξεων στον κώδικα Διονυσίου 8, βλ. Sirarpie der Nersesian, «A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks», *DOP* 19 (1965) 177-178. *Splendeur de Byzance*, Κατάλογος της έκθεσης Europalia 82, Βρυξέλλες 1982, αρ. 11, σ. 63. Βλ. και έγχρωμη απεικόνιση τμήματος του φύλλου, Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1995, αρ. 143, σ. 138, 243.

6 Για τον όρο και τη χρήση του βλ. *ΘΗΕ*, τόμ. 11, στ. 556-557. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τόμ. 3, σ. 1992. J. Mateos (επιμ.), *Le Typikon de la Grande Église*, τόμ. I-II, Ρώμη 1962-63.

ναχών στις Καρυές και γίνεται διάκριση ανάμεσα σε *καθολικές* και *κοινές* συνάξεις.[7] Η λέξη έχει ακόμη μια ειδικότερη σημασία. Στο βυζαντινό εορτολόγιο συνάξεις καλούνται οι εορταστικές λειτουργίες που τελούνται την επομένη των μεγάλων εορτών, συνήθως προς τιμήν των προσώπων που πρωταγωνίστησαν στην εορτή. Έτσι την επομένη των Χριστουγέννων εορτάζεται η Σύναξις της Παναγίας, την επομένη των Θεοφανείων η Σύναξις του Προδρόμου, την επομένη του Ευαγγελισμού η Σύναξις του αρχαγγέλου Γαβριήλ. Η Σύναξις των Δώδεκα Αποστόλων ακολουθεί την εορτή των κορυφαίων αποστόλων Πέτρου και Παύλου και εορτάζεται στις 30 Ιουνίου.[8]

Στη ζωγραφική των εικόνων το θέμα είναι γνωστό από την ωραία εικόνα των αρχών του 14ου αιώνα, έργο εργαστηρίου της Κωνσταντινούπολης (Εικ. 3), που βρίσκεται σήμερα στο Μουσείο Πούσκιν της Μόσχας, προερχόμενη από τη Μονή Παντοκράτορος του Αγίου Όρους.[9] Η εικόνα, όπως υποδηλώνουν οι σχετικά μικρές της διαστάσεις (38 × 34 εκ.) και όπως υποθέτει ο Weitzmann,[10] είναι εικόνα προσκύνησης, έμπαινε δηλαδή στο προσκυνητάρι της εκκλησίας την ημέρα της εορτής της Σύναξης. Οι απόστολοι εικονίζονται σε δυο σειρές και στο χρυσό βάθος με κόκκινο χρώμα αναγράφεται: Η CYΝΑΞΙC ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟCΤΟΛΩΝ ΠΕΤΡΟC· ΑΝΔΡΕΑC· ΙΑΚΩΒΟC· ΙΩΑΝΝΗC· ΦΙΛΙΠΠΟC· ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟC· ΘΩΜΑC· ΜΑΤΘΑΙΟC· ΙΑΚΩΒΟC ΤΟΥ ΑΛΦΑΙΟΥ· ΘΑΔΔΑΙΟC· CΙΜΩΝ· ΜΑΤΘΙΑC. Σύμφωνα με την επιγραφή, απεικονίζονται οι έντεκα μαθητές του Χριστού, που αναφέρονται στις Πράξεις των Αποστόλων 1, 13, και ο Ματθίας, ο οποίος εξελέγη από τους μαθητές, στην πρώτη τους συνάντηση μετά την Ανάληψη, για να πάρει τη θέση του Ιούδα ώστε να συμπληρωθεί ο συμβολικός

7 Βλ. D. Papachryssanthou, *Actes de Protaton, Archives de l'Athos VII*, Παρίσι 1975, σ. 119.

8 *ΘΗΕ*, ό.π., στ. 1198. Από πότε καθιερώνεται η εορτή της Σύναξης δεν είναι ακριβώς γνωστό. Στο *Τυπικόν της Μεγάλης Εκκλησίας* πάντως, που χρονολογείται στα τέλη του 9ου αι., αναφέρεται στις 30 Ιουνίου: *Μηνί τῷ αὐτῷ λ΄ μνήμη τῶν ἁγίων ιβ΄ ἀποστόλων... τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ Ὀρφανοτροφείῳ, ἔνθα κατέρχεται μετὰ τῆς λιτῆς ὁ Πατριάρχης* στο: Mateos (επιμ.), *Le Typikon*, ό.π., σ. 326-327. Στο Συναξάριο της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης και στο Συναξαριστή, αφού αναφέρεται η εορτή της Σύναξης και απαριθμούνται οι Δώδεκα Απόστολοι, στη συνέχεια αναφέρονται τα ονόματα των Εβδομήκοντα Αποστόλων, στους οποίους συγκαταλέγονται οι ευαγγελιστές Λουκάς και Μάρκος, βλ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* στο: H. Delehaye (επιμ.), Βρυξέλλες 1902, σ. 779 κ.ε., Νικόδημος Αγιορείτης, *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού*, Αθήνα 1868, σ. 238-239 (ανατ. Κ. Σπανός). Τους Εβδομήκοντα Αποστόλους η εκκλησία τιμά στις 4 Ιανουαρίου, βλ. *ΘΗΕ*, ό.π., στ. 1203 και Σ. Ευστρατιάδης, *Αγιολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, έκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα χ.χ., σ. 51.

9 V. Lasareff, «Byzantine Icons of the Fourteenth and Fifteenth Centuries», *The Burlington Magazine* LXXI (1937) 250, πίν. II A. Του ίδιου, *Storia della pittura Bizantina*, Τορίνο 1967, σ. 368, εικ. 495. Alice Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, Leningrad 1985, αρ. 270, σ. 321. K. Weitzmann, *The Icon. Holy Images Sixth to Fourteenth Century*, Λονδίνο 1978, σ. 122, αρ. 42.

10 K. Weitzmann, «The Icons of Contantinople», *The Icon*, Νέα Υόρκη 1987, σ. 21-22, πίν. σ. 73.

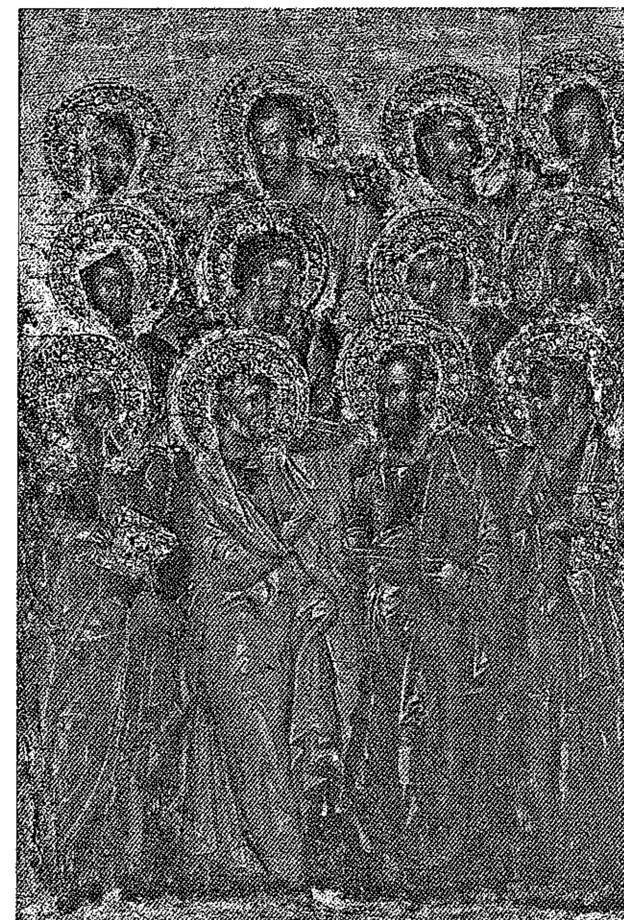


Εικόνα 3.
Η Σύναξις των Αποστόλων. Αρχές 14ου αι. Μόσχα, Μουσείο Πούσκιν.

αριθμός των δώδεκα.[11] Τα ονόματα ακολουθούν με μικρές διαφορές τη σειρά με την οποία αναφέρονται στις Πράξεις, ενώ πάνω από την κεφαλή κάθε αποστόλου υπάρχει το αρχικό γράμμα του ονόματός του, για να ταυτίζεται η κάθε μορφή. Στην πρώτη σειρά εξαίρεται η μορφή του Ιωάννη του Θεολόγου, που εικονίζεται μετωπικός, με το βλέμμα προς τον θεατή, να κρατά με τα δυο του χέρια κλειστό ευαγγέλιο. Ο Ιωάννης πλαισιώνεται από τον Πέτρο, που υψώνει το δεξί του χέρι σε σχήμα ομιλίας και κρατά το ειλητάριο των επιστολών του στο αριστερό, και τον Ματθαίο, που στραμμένος με ζωηρή κίνηση προς τον Ιωάννη κρατά μισάνοιχτο ευαγγέλιό στα δυο του χέρια. Οι τρεις μορφές αποτελούν μια ενότητα, ενώ στην άκρη αριστερά στέκεται ο Ιάκωβος, σε στάση αρχαίου φιλοσόφου, χωρίς να συμμετέχει στην ομάδα των τριών. Οι οκτώ απόστολοι της δεύτερης σειράς, καθώς τα σώματά τους κρύβονται από τους ολόσωμους αποστόλους της πρώτης, εικονίζονται σχεδόν σε προτομή και έχουν τις κεφαλές τους στραμμένες σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Τοποθετημένος περίπου στο μέσον ξεχωρίζει ο Ανδρέας με την ακατάστατη κόμη, ο οποίος ευλογεί και κρατά κλειστό ειλητό.[12] Οι επιβλητικές μορφές των αποστόλων

11 *Πράξεις Αποστόλων*, 1, 21-26.

12 Ενώ, σύμφωνα με την επιγραφή, την πρώτη τετράδα των αποστόλων αποτελούν οι Πέτρος, Ανδρέας, Ιάκωβος και Ιωάννης, ο ζωγράφος απεικόνισε δίπλα στον Ιωάννη τον Ματθαίο, θέλοντας προφανώς να προβάλει τους δύο ευαγγελιστές, και μετέφερε τον Ανδρέα στη δεύτερη σειρά, αποδίδοντάς τον όμως σε μετωπική στάση, με το βλέμμα προς το θεατή, ώστε να ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους.



Εικόνα 4.
Η Σύναξις των Αποστόλων. Τρίτη δεκαετία 14ου αι. Art Museum, Πανεπιστήμιο του Princeton.

της πρώτης σειράς με τα ρωμαλέα σώματα και το βαθύ βλέμμα εξαίρονται ακόμη περισσότερο με τους μεγάλους χρυσούς φωτοστεφάνους που περιβάλλουν τα εκφραστικά πρόσωπα, πρόσωπα που αποτελούν προσωπογραφίες με μεγάλη ψυχογραφική δύναμη. Αντίθετα οι απόστολοι της δεύτερης σειράς δεν φέρουν φωτοστεφάνους και τα πρόσωπά τους, παρά την ένταση στο βλέμμα, φανερώνουν κάποια τυποποίηση.

Ποιο είναι όμως το νοηματικό περιεχόμενο αυτής της παράστασης; Αποδίδει μήπως ένα ιστορικό γεγονός, μια πραγματική συνάθροιση των αποστόλων, όπως εκείνη της αποστολικής συνόδου στην Ιερουσαλήμ που αναφέρεται στις Πράξεις;[13] Ο βυζαντινός ζωγράφος απεικόνισε τα πρόσωπα σε δυο σειρές, θυμίζοντας τις σημερινές επίσημες αναμνηστικές φωτογραφίες που είναι καθιερωμένες σε σημαντικές συναντήσεις ηγετών, και με κάποια διάθεση ρεαλιστική, αν κρίνουμε από τη λανθάνουσα κίνηση και τη νευρική ανησυχία που διατρέχει την παράσταση. Δεν εικονογραφεί ωστόσο ένα γεγονός όπως π.χ. μια σύνοδο, για την οποία θα ακολουθούσε διαφορετικό συνθετικό σχήμα, αλλά δημιουργεί ένα ομαδικό

13 *Πράξεις Αποστόλων*, 15, 16-29.

πορτραίτο για τιμώμενα πρόσωπα, δηλαδή μια σύνθεση με συμβολικό χαρακτήρα. Με τον τρόπο αυτό αποδίδει εικαστικά το νόημα της εορτής της Σύναξης των Αποστόλων, που είναι η απότιση τιμής και λατρείας στους κήρυκες του χριστιανισμού.

Μια δεύτερη εικόνα με την παράσταση των δώδεκα αποστόλων, μικρών επίσης διαστάσεων (28,6 × 20,6 εκ.), βρίσκεται στη συλλογή του Πανεπιστημίου του Princeton. Η εικόνα, έργο υψηλής ποιότητας (Εικ. 4), είναι πιθανό ότι προέρχεται επίσης από εργαστήριο της Κωνσταντινούπολης και έχει χρονολογηθεί στην τρίτη δεκαετία του 14ου αιώνα.[14] Είναι αρκετά καλά διατηρημένη, μια νεότερη επέμβαση ωστόσο, κατά την οποία προστέθηκαν ανάγλυφοι φωτοστέφανοι και ανάγλυφο πλαίσιο και ανανεώθηκε το χρυσό βάθος, έχει αλλοιώσει τον χαρακτήρα του έργου. Οι απόστολοι διατάσσονται σε τρεις επάλληλες σειρές. Στο μέσον της πρώτης σειράς αναγνωρίζονται από τα προσωπογραφικά τους χαρακτηριστικά οι κορυφαίοι απόστολοι, ενώ η ταύτιση των υπολοίπων παραμένει αβέβαιη, καθώς δεν συνοδεύονται από επιγραφές με τα ονόματά τους. Ο Πέτρος και ο Παύλος είναι ελαφρά στραμμένοι ο ένας προς τον άλλον και πλαισιώνονται από δύο ευαγγελιστές, που αποδίδονται επίσης ελαφρά στραμμένοι προς το κέντρο, με κλειστούς κώδικες στα χέρια. Από τις δύο επόμενες σειρές διακρίνεται μόνο το επάνω μέρος του κορμού των αποστόλων. Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι στη δεύτερη σειρά εικονίζονται οι δύο άλλοι ευαγγελιστές, αν και μόνο ένας κρατεί κώδικα, και οι ηλικιακά ωριμότεροι μαθητές Ανδρέας και Σίμων. Στην τρίτη σειρά οι νεότεροι μαθητές Θωμάς, Ιάκωβος, Βαρθολομαίος και Φίλιππος, είναι στραμμένοι ανά ζεύγη ο ένας προς τον άλλο. Όπως και στην εικόνα της Μόσχας, δεν δηλώνεται η ουράνια σφαίρα και δεν εικονίζεται ο Παντοκράτωρ να ευλογεί τους αποστόλους. Η μικρή εικόνα της συλλογής του Princeton απεικονίζει χωρίς αμφιβολία το θέμα της Σύναξης των Αποστόλων, παρά την έλλειψη ή πιθανότατα τη μη διατήρηση της σχετικής επιγραφής, και είναι πιθανώς μια εικόνα προσκύνησης ή μπορεί να ανήκε στο εικονοστάσιο ενός ιδιώτη.

Όπως είδαμε παραπάνω, η εικόνα του Μουσείου της Μόσχας απεικονίζει και αναφέρει με τα ονόματά τους τους αποστόλους που δέχτηκαν τις πύρινες φλόγες του Αγίου Πνεύματος την ημέρα της Πεντηκοστής, σύμφωνα με τα εξιστορούμενα στις Πράξεις, ενώ στην εικόνα του Princeton ο κατάλογος των αποστόλων είναι διαφορετικός, αφού περιλαμβάνει τον Παύλο και τους τέσσερεις ευαγγελιστές. Τον τελευταίο ακολουθεί και η εικόνα της αθηναϊκής συλλογής, στην οποία απεικονίζεται ο Παύλος, ενώ ο Μάρκος και ο Λουκάς παριστάνονταν στο χαμένο σήμερα τμήμα της, όπως είδαμε παραπάνω. Έχουμε δηλαδή σε εικόνες που διαπραγματεύονται το ίδιο θέμα, σύμφωνα και με τις επιγραφές, δύο διαφορετικούς καταλόγους των αποστόλων. Ο πρώτος περιλαμβάνει τους μαθητές που φωτίστηκαν με τρόπο θεϊκό και ανέλαβαν ως αποστολή τη διάδοση της νέας θρησκείας, έχει δηλαδή ιστορικό χαρακτήρα. Ο δεύτερος έχει χαρακτήρα συμβολικό, αφού αντικαθιστά τρεις από τους δώδεκα μαθητές, τον Ιάκωβο του Αλφαίου, τον Θαδδαίο και τον Ματθία, με τον Παύλο και τους ευαγγελιστές Μάρκο και Λουκά, πρόσωπα που είχαν καθοριστική συμβολή στην εδραίωση του χριστιανισμού και στην ανάδειξή του σε παγκόσμια θρησκεία, δεν ανήκαν όμως στους μαθητές του Χριστού και δεν ήταν παρόντες κατά την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος.

14 *Byzantium at Princeton. Byzantine Art and Archaeology at Princeton University, Catalogue of an Exhibition* στο: S. Ćurčić and A. St. Clair (επιμ.), Princeton 1986, σ. 168-170 και έγχρωμος πίνακας.

Πότε διαμορφώθηκε αυτός ο δεύτερος κατάλογος; Το θέμα απασχόλησε τον G. de Jerphanion, ο οποίος σε άρθρο του 1920 με τίτλο «Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne?» διαπιστώνει ότι η παρουσία του Λουκά και του Μάρκου ανάμεσα στους αποστόλους απαντάται ήδη σε σαρκοφάγο της Arles του 4ου αιώνα και ότι ο παλαιότερος βέβαιος κατάλογος που αναφέρει ρητά τα ονόματα του Παύλου, του Λουκά και του Μάρκου βρίσκεται στο Μαυσωλείο του Θεοδωρίχου στη Ραβέννα, του 526, όπου τα ονόματα των δώδεκα αποστόλων είναι χαραγμένα στον μεγάλο μονόλιθο θόλο που καλύπτει το μνημείο.[15] Ο κατάλογος αυτός δεν παρακολουθεί τα γεγονότα της αφήγησης του ευαγγελίου αλλά αντικαθιστά ορισμένους από τους λιγότερο γνωστούς αποστόλους με τα πρόσωπα που συνέβαλαν στην οικουμενική διάδοση του χριστιανισμού. Όπως συμπεραίνει ο G. de Jerphanion, υπήρχαν στον 6ο αι. δύο κανόνες των αποστόλων, ένας επίσημος και ένας δεύτερος, που προέκυψε από την επικράτηση ανάμεσα στους χριστανούς των πιο γνωστών ονομάτων των ηγετών της θρησκείας τους. Ο επίσημος κατάλογος των αποστόλων συνδέεται με τη Δύση, έχει ενταχθεί στη λειτουργία και εξακολούθησε να χρησιμοποιείται σε όλο το Μεσαίωνα. Ο δεύτερος κατάλογος, που περιλαμβάνει τους τέσσερεις ευαγγελιστές, είναι εκείνος που καθιερώθηκε στην Ανατολή, ιδίως μετά την Εικονομαχία, και αποτελεί τον βυζαντινό κατάλογο των δώδεκα αποστόλων. Η εικονογραφία ακολουθεί χωρίς εξαιρέσεις τον κατάλογο αυτό.[16]

Ιδωμένη μέσα από αυτή την προοπτική η επιλογή του ζωγράφου της εικόνας της Μόσχας να απεικονίσει τους αποστόλους που αναφέρονται στις *Πράξεις* 1.13 παραμένει μοναδική και φαίνεται να εκφράζει ένα καλλιεργημένο περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης, που υποστηρίζει συνειδητά την ιστορικότητα των γεγονότων του ευαγγελίου και επιλέγει να ακολουθήσει την ευαγγελική αφήγηση, απομακρυνόμενο από μια μακρά παράδοση, διαμορφωμένη ήδη στον 6ο αιώνα. Η παράδοση αυτή που κυριαρχεί στη βυζαντινή περίοδο[17] ακολουθείται αδιάκοπα και στη με-

15 G. de Jerphanion, «Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne?», *La Voix des Monuments*, Paris-Brussels 1930, σ. 189-200, κυρίως σ. 193-195.

16 de Jerphanion, *ό.π.*, σ. 195-196. Σε εικόνα της Μονής του Σινά με την παράσταση της Δέησης και Αποστόλων, του 13ου αι., που ανήκει στις λεγόμενες σταυροφορικές εικόνες, απαντάται ένα μοναδικό παράδειγμα απεικόνισης του Παύλου, του Λουκά και του Μάρκου μαζί με τους έντεκα. Αυξάνεται έτσι ο αριθμός των αποστόλων σε 14, αυτό όμως αντιβαίνει στον συμβολικό αριθμό δώδεκα, που είναι ο αριθμός των αποστόλων, βλ. K.Weitzmann, «Four Icons on Mount Sinai: New Aspects in Crusader Art», *JÖB* 21 (1972) 279-286, αναδημοσιευμένο στη συλλογή άρθρων του ίδιου, *Studies in the Art of Sinai, Essays by Kurt Weitzmann*, XIII, Princeton University Press 1982, σ. 387-394.

17 Περιοριζόμενοι μόνο σε φορητές εικόνες και σε έργα στα οποία εικονίζονται όλοι



Εικόνα 5.
Η Σύναξις των Αποστόλων. 18ος αι.
Recklinghausen, Μουσείο Εικόνων.

ταβυζαντινή, όπως βλέπουμε στην εικόνα της αθηναϊκής συλλογής, στη μικρή εικόνα με τις προτομές των αποστόλων της συλλογής Κανελλόπουλου, αλλά και σε κάθε έργο όπου απεικονίζονται οι Δώδεκα,[18] καθώς και στον κατάλογο των αποστόλων που περιέχεται στην *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης* του Διονυσίου εκ Φουρνά.[19]

οι απόστολοι ως μεμονωμένες μορφές, αναφέρουμε το πλάγιο φύλλο τριπτύχου στη Μονή Σινά, με τον Ηλία, τον Μωυσή και τους Δώδεκα Αποστόλους, έργο του 13ου αι., προερχόμενο από το ίδιο εργαστήριο με την εικόνα που αναφέρθηκε στην προηγούμενη σημείωση, βλ. Weitzmann, «Four Icons», ό.π., σ. 394-397, εικ. 9, και τη Μεγάλη Δέηση στο επιστύλιο του τέμπλου του Αγίου Βλασίου στη Βέροια του δεύτερου μισού του 14ου αι., βλ. Θ. Παπαζώτος, *Βυζαντινές εικόνες της Βέροιας*, Αθήνα 1995, σ. 55-56, πίν. 48-53.

18 Βλ. τη Μεγάλη Δέηση στο καθολικό του Αγίου Νεοφύτου στην Πάφο, έργο πιθανότατα του Ιωσήφ Χούρη του 1544, *Βυζαντινές Εικόνες της Κύπρου*, Κατάλογος έκθεσης, επιμ. Α. Παπαγεωργίου – Ντ. Μουρίκη, Αθήνα 1976, αρ. 37-52. Βλ. επίσης τις απεικονίσεις των ολόσωμων αποστόλων στην εκκλησία της Παναγίας Χρυσελεούσας στο χωριό Έμπα στην Κύπρο, του 16ου αι., *Cyprus the Holy Island. Icons through the Centuries, 10th-20th Century*, Κατάλογος έκθεσης, Λευκωσία 2000, σ. 192-193, πίν. 190-191, καθώς και τους ολόσωμους αποστόλους της Μεγάλης Δέησης στο τέμπλο της μονής του Krusedol, L. Mirkovic, «La Deessis de l'iconostase de Krusedol», *Starinar* , τόμ. III-IV (1952-53) 93-106.

19 Διονυσίου του εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, εκδ. Α. Παπαδόπου-

Το εικονογραφικό θέμα της Σύναξης των Αποστόλων φαίνεται πάντως ότι δεν γνώρισε μεγάλη διάδοση, αν κρίνουμε από τον ελάχιστο αριθμό των εικόνων που διασώθηκαν. Στην *Ερμηνεία* δεν υπάρχει περιγραφή του θέματος, αναφέρεται μόνο μία φορά ως τίτλος *Ἡ Σύναξις τῶν ιβ' Ἀποστόλων*, μαζί με τη Σύναξη των Ασωμάτων και τους Αγίους Πάντες.[20] Στον 18ο αιώνα το θέμα συμφύρεται με την απεικόνιση των αποστόλων Πέτρου και Παύλου που κρατούν ανάμεσά τους ομοίωμα εκκλησίας και είναι γνωστές εικόνες βορειοελλαδικών εργαστηρίων με την παράσταση των αποστόλων που διατάσσονται σε σειρές και πλαισιώνουν αυτό το κεντρικό θέμα (Εικ. 5).[21]

Αν η εικόνα του Μουσείου της Μόσχας και η εικόνα του Princeton παριστάνουν τους Αποστόλους σε σειρές, η κρητική εικόνα δανείζεται ένα άλλο συνθετικό σχήμα, εκείνο των δύο ομίλων που τοποθετούνται βαθμιδωτά στο χώρο. Το κέντρο της σύνθεσης αποτελούν οι δύο κορυφαίοι απόστολοι. Ο Πέτρος εξαίρεται με τη μετωπικότητα και την αυστηρότητα της μορφής του, τρόποι που χρησιμοποιούνται για να υπογραμμίσουν το πρωτείο του, και ο Παύλος, σε ελαφρά στροφή, προβάλλει τον χρυσοποίκιλτο κώδικα των Επιστολών του. Οι ευαγγελιστές πλαισιώνουν αυτή την κεντρική δυάδα, ενώ οι υπόλοιποι απόστολοι διατάσσονται σε επάλληλες σειρές. Στο επάνω τμήμα της σύνθεσης, δεσπόζει η ουράνια σφαίρα, η οποία δεν δηλώνεται στις παλαιολόγειες εικόνες που είδαμε. Ο Χριστός Παντοκράτορας σε προτομή απλώνει τα χέρια για να ευλογήσει τους δύο ομίλους των απεσταλμένων του στη γη. Η μορφή του περιβάλλεται από πλατιά δόξα που οι ακτίνες της φτάνουν ανάμεσα στις κεφαλές του Πέτρου και του Παύλου, οδηγώντας το βλέμμα του θεατή προς τον υπερβατικό κόσμο.

Οι μορφές των αποστόλων στο πρώτο επίπεδο ακολουθούν καθιερωμένους εικονογραφικούς τύπους που προέρχονται από την ύστερη παλαιολόγεια τέχνη. Η μορφή του Πέτρου κατάγεται από μορφές όπως εκείνη της μικρής εικόνας του Σινά με τον Πέτρο και τον Ιωάννη το Θεολόγο (Εικ. 6) των αρχών του 14ου αιώνα.[22] Εκτός από τα χαρακτηριστικά του προσώπου, την πλούσια υπόλευκη κόμη και το κοντό στρογγυλό γένι, ανάλογη είναι η στάση και το στήσιμο των δυό μορφών, η θέση των χεριών και των ποδιών, το ειλητάριο και τα κλειδιά στο αριστερό χέρι, αλλά



Εικόνα 6. Ο απόστολος Πέτρος και ο Ιωάννης ο Θεολόγος, 14ος αι. Συλλογή της Μονής της Αγίας Αικατερίνης του Σινά.

λος-Κεραμεύς, Πετρούπολις 1909, ανατύπωση εκδ. Σπανός, σ. 150-151. Σχετικά με το θέμα του καταλόγου των αποστόλων αξίζει να σημειωθεί ότι ο Φ. Κόντογλου επικρίνει τους παλιούς αγιογράφους που ζωγραφίζουν τον Μάρκο και τον Λουκά ανάμεσα στους Δώδεκα ενώ ανήκουν στους Εβδομήντα αποστόλους, και συμπληρώνει: «Ἡμεῖς εἰς τοὺς ναοὺς ὁποὺ ἁγιογραφήσαμεν ἐβάλαμεν καλυτέραν τάξιν ὡς πρὸς τὰ πρόσωπα τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων», βλ. Φ. Κόντογλου, *Έκφρασις της Ορθοδόξου Εικονογραφίας*, Αθήνα 1960, σ. 91.

20 Διονυσίου του εκ Φουρνά, *Ερμηνεία*, ό.π., σ. 230

21 Βλ. H. Skrobucha, *Meisterwerke der Ikonenmalerei*, Recklinghausen 1961, σ. 175-176, έγχρωμος πίνακας. Γ. Γούναρης, *Εικόνες της Μονής Λειμώνος Λέσβου*, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 56-57, 172. Ας σημειωθεί ότι το απεικονιζόμενο θέμα φέρει στην πρώτη εικόνα την επιγραφή Η CYNAΞIC ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟCΤΟΛΩΝ και στη δεύτερη ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΑΠΟCΤΟΛΟΙ.

22 Γ. και Μ. Σωτηρίου, *Εικόνες της Μονής Σινά*, Αθήνα 1956, τόμ. Α', εικ. 225, τόμ. Β', σ. 198.

και ο τρόπος που ο χιτώνας και το ιμάτιο τυλίγονται γύρω από το σώμα. Αναλογίες παρατηρούνται επίσης και στη μορφή του Ιωάννη, ως προς την κλίση της κεφαλής και τον τρόπο που κρατεί το κλειστό ευαγγέλιο. Η μορφή του Παύλου έλκει την καταγωγή της από παράσταση του αποστόλου σε άλλη μικρή εικόνα του Σινά με τους κορυφαίους αποστόλους ελαφρά στραμμένους τον ένα προς τον άλλον,[23] τα κοντινότερα ωστόσο παράλληλά της βρίσκονται στα βημόθυρα με την υπογραφή του Μιχαήλ Δαμασκηνού,[24] σήμερα στο Μουσείο της Ζακύνθου και στα με όμοια εικονογραφία βημόθυρα από την Παναγία τη Γαβαλούσα,[25] στο ίδιο Μουσείο (Εικ. 7). Υπάρχει μόνο μια μικρή διαφορά. Στις απεικονίσεις αυτές ο Παύλος κρατεί κώδικα με τα δυο του χέρια, ενώ στην εικόνα της αθηναϊκής συλλογής ο ζωγράφος τον παριστάνει να ευλογεί και να κρατεί κώδικα με το αριστερό χέρι. Η απόδοση των ενδυμάτων είναι πανομοιότυπη στα δύο βημόθυρα και στην κρητική εικόνα, με χαρακτηριστική λεπτομέρεια την αναδίπλωση του ιματίου στο κάτω μέρος. Τέλος, στην απεικόνιση του Ιωάννη του Θεολόγου στον κώδικα 1208 της Βιβλιοθήκης του Βατικανού, που περιέχει τις Πράξεις των Αποστόλων, χρονολογείται γύρω στο 1300 και κατατάσσεται στα αριστουργήματα της παλαιολόγειας τέχνης, βρίσκουμε τον τρόπο με τον οποίο το χέρι του Παύλου που ευλογεί βγαίνει από την αναδίπλωση του ιματίου,[26] τρόπος που απαντάται επίσης σε απεικονίσεις του Χριστού Παντοκράτορα στη μνημειακή ζωγραφική και σε εικόνες.[27]

Η σύνθεση χαρακτηρίζεται από συμμετρία, αίσθηση της μνημειακότητας και της διαχείρισης του χώρου. Οι μορφές είναι επιβλητικές, οι στάσεις φυσικές και οι κινήσεις γεμάτες αβρότητα και χάρη. Οι διαφορετικές κατευθύνσεις των προσώπων και των βλεμμάτων, με πιο χαρακτηριστική την αντικίνηση της κεφαλής του Ματθαίου, δίνουν παλμό και ενέργεια στη σύνθεση. Τα πρόσωπα και τα βλέμματα εκφράζουν ένταση και εσωστρέφεια, όπως ταιριάζει σε ανθρώπους που φωτίστηκαν με τρόπο θεϊκό και ανέλαβαν την οικουμενική διάδοση της νέας θρησκείας. Είναι

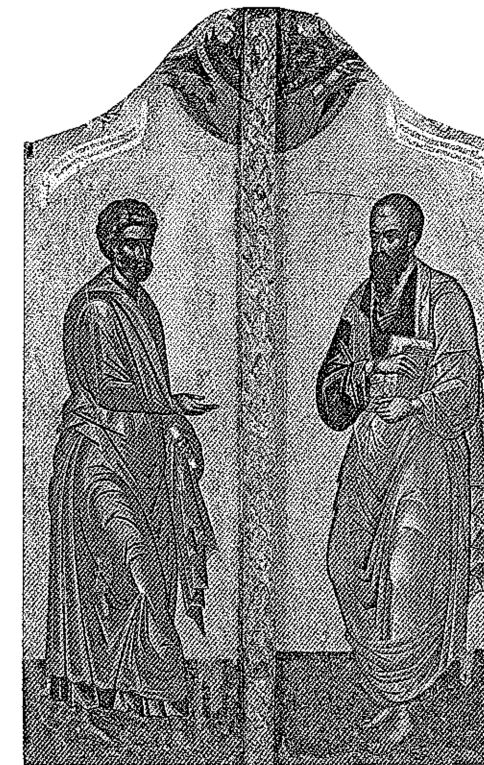
23 Ό.π., εικ. 224, σ. 197 και Weitzmann, *The Icon*, ό.π., σ. 21, έγχρωμη απεικόνιση σ. 70-71.

24 Μυρτάλη Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Εικόνες της Ζακύνθου*, Αθήνα 1997, αρ. 23, σ. 110-113.

25 Ό.π., αρ. 25, σ. 117-119.

26 H. Buchthal - H. Belting, *Patronage in Thirteenth-century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy*, Dumbarton Oaks Studies Sixteen, Washington 1978, σ. 45-50, 117-119, πίν. 38-40 και έγχρωμη απεικόνιση των αποστόλων Λουκά και Ιακώβου στο εσώφυλλο. Βλ. και Γαλάβαρης, *Ζωγραφική*, ό.π., σ. 258, πίν. 208.

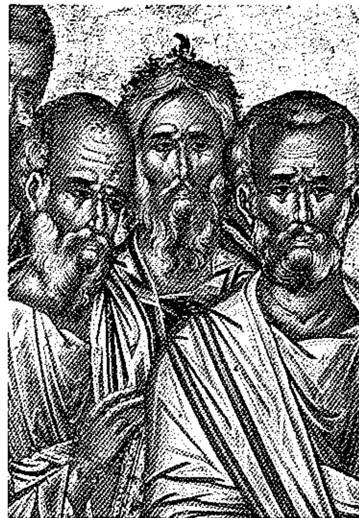
27 Αναφέρω τρία πολύ γνωστά παραδείγματα, τον Χριστό Παντοκράτορα στον εξωνάρθηκα της Μονής της Χώρας, P.A. Underwood, *The Kariye Djami*, Νέα Υόρκη 1966, τόμ. 1, σ. 39-40, τόμ. 2, σ. 17-18, την ωραία εικόνα του Χριστού στο τέμπλο της εκκλησίας του Αγίου Γεωργίου της Βενετίας, M. Chatzidakis, *Icônes de Saint Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut Hellénique de Venise*, Βενετία 1962, σ. 4-6, πίν. 1, και τον Χριστό Παντοκράτορα της Μονής Βατοπεδίου, Ε. Τσιγαρίδας, «Φορητές εικόνες», *Μονή Βατοπαιδίου*, 1996, τόμ. Β΄, σ. 365, εικ. 310. Για τον τύπο στη μεταβυζαντινή τέχνη βλ. Βοκοτόπουλος, *Εικόνες της Κερκύρας*, ό.π., σ. 68-69 και Χατζηδάκη, *Εικόνες της Συλλογής Βελιμέζη*, ό.π., σ. 143-146.



Εικόνα 7.
Βημόθυρα με τους αποστόλους Πέτρο και Παύλο. Δεύτερο μισό 16ου αι. Μουσείο Ζακύνθου.

χαρακτηριστικό ότι οι απόστολοι δεν φέρουν φωτοστεφάνους. Εικονίζονται σαν πρόσωπα πάνω στη γη, στη διάρκεια του αποστολικού τους έργου. Κάτω από τα ενδύματα τα σώματα δομούνται οργανικά και στέρεα. Τα υφάσματα, βαριά και στιλπνά, πέφτουν σε πτυχώσεις που ακολουθούν τα σώματα, άλλοτε ρέουσες και μαλακές και άλλοτε σε ένα παιχνίδι γεωμετρικών σχημάτων, όπως στο ιμάτιο του Ιωάννη. Το φως έρχεται από ψηλά, από τη μεγάλη φωτεινή δόξα που περιβάλλει τον Παντοκράτορα, και καταυγάζει τα πρόσωπα και τα ενδύματα, δημιουργώντας φωτοσκιάσεις. Ως προς τη χρήση των χρωμάτων ο ζωγράφος άλλοτε αντιπαραθέτει θερμούς και ψυχρούς τόνους στα ιμάτια και τους χιτώνες –καστανοκίτρινο με ανοιχτό πράσινο στον Πέτρο και τον Ματθαίο, κόκκινο του κρασιού με ανοιχτό πράσινο στον Παύλο– και άλλοτε συνδυάζει ψυχρούς τόνους, όπως το ανοιχτό πράσινο με το γκριζογάλανο στον Ιωάννη. Χρησιμοποιεί αραιότερο χρώμα για να ξανοίξει τα φωτιζόμενα μέρη και σε ορισμένες περιοχές το λευκό, ενώ τα μέρη που σκιάζονται τονίζονται με πυκνό σκουρότερο χρώμα. Στο χιτώνα του Χριστού χρησιμοποιεί ένα τόνο του βυσσινί, ενώ βάφει το ιμάτιο χρυσό. Τέλος με τη χρήση του πορφυρού σε κάποια σημεία –στους κώδικες, στο χιτώνα της μορφής που έχει αποκοπεί δεξιά και στη δόξα– ενισχύει την ευφρόσυνη εντύπωση των χρωμάτων που χαρακτηρίζονται από φωτεινότητα και διαύγεια.

Οι ωραίες κεφαλές πλάθονται με καθαρά ζωγραφικούς τρόπους. Τα περιγράμματα είναι σκούρα, ο προπλασμός καστανός και τα σαρκώματα σταρόχρωμα. Τα ζυγωματικά, η μύτη και τα βλέφαρα τονίζονται με κόκκινο χρώμα, και λεπτές λευκές γραμμές που ακολουθούν το ανάγλυφο του προσώπου και σβήνουν μαλακά χρησιμοποιούνται για να δηλώνουν


Εικόνα 8. Οι απόστολοι Πέτρος, Ανδρέας, Ιάκωβος και ο Ιωάννης ο Θεολόγος. Λεπτομέρεια της Εικόνας 1.

τις φωτιζόμενες επιφάνειες. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος που αποδίδεται η μύτη, η τριγωνική σκιά κάτω από τα μάτια, οι κρανιακές προεξοχές πάνω από τα φρύδια, οι πυκνές λευκές τρίχες στο ξεκίνημα των φρυδιών, τρόπος κοινός στην απόδοση όλων των γεροντικών προσώπων (Εικ. 8). Τα μαλλιά πυκνά και γκρίζα για τα γεροντικά πρόσωπα, σκούρα καστανά για τα νεότερα, αποδίδονται με φυσικότητα σε καλοσχηματισμένες τούφες και τα γένια σχηματίζουν μια κυκλική διαμόρφωση κάτω από το χείλος. Οι τρόποι αυτοί, που προσπαθούν να αποδώσουν μια ρεαλιστική πραγματικότητα, έρχονται από τη βυζαντινή παράδοση.[28] Απαντώνται σε έργα του 14ου και του 15ου αι., όπως ο Ιωάννης Θεολόγος της Μυτιλήνης,[29] ο Θεολόγος της Πάτμου, ο Θεολόγος στη μεγάλη εικόνα του Χριστού Παντοκράτορα του Ανδρέα Ρίτζου της ίδιας Μονής.[30] Απαντώνται επίσης σε έργα του β΄ μισού του 16ου αι., όπως τα βημόθυρα της Ζακύνθου με την υπογραφή του Μιχαήλ Δαμασκηνού που αναφέραμε,[31] η εικόνα με τον θεοδόχο Συμεών της συλλογής του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο [32] και οι Απόστολοι από τη Μεγάλη Δέηση στο Καμπιέλλο στην Κέρκυρα,[33] έργα που αποδίδονται επίσης στον Δαμασκηνό, ή ο Θεολόγος της Συλλογής Ανδρεάδη, έργο επίσης σπουδαίου ζωγράφου.[34]

Αν θελήσουμε να συγκρίνουμε τις κεφαλές των αποστόλων στην εικόνα της αθηναϊκής συλλογής και στη μικρή εικόνα της συλλογής Κανελλοπούλου που αναφέραμε παραπάνω (Εικ. 2), θα διαπιστώσουμε εύκολα τη συγγένεια στα προσωπογραφικά χαρακτηριστικά των εικονιζόμενων μορφών και στα δύο έργα. Ο Πέτρος, ο Παύλος, ο Ιωάννης, ο Ματθαίος, ο Ανδρέας αλλά και ο Σίμων και ο Ιάκωβος είναι σαφές ότι ανήκουν στην ίδια εικονογραφική παράδοση. Στην εικόνα της συλλογής Κανελλοπούλου ωστόσο ο δημιουργός αποδίδει με μεγαλύτερη πλαστικότητα τη σάρκα, έχει μαλακότερα περιγράμματα, φώτα τοποθετημένα με οργανικότερο τρόπο, και κυρίως διαμορφώνει την περιοχή των ματιών με τρόπο που δίνει ιδιαίτερη εκφραστικότητα και βάθος στο βλέμμα, συνθέτοντας με τα μέσα αυτά μια σειρά διεισδυτικά πορτραίτα. Παρεμφερείς διαπιστώσεις προκύπτουν από τη σύγκριση της κεφαλής του Ανδρέα (Εικ. 9) με την κεφαλή του Συμεών (Εικ. 10) του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο. Τα δύο γεροντικά πρόσωπα με την πλούσια, λευκή, άτακτη κόμη και τη γενειάδα που χωρίζεται στα δύο γύρω από τη χαρακτηριστική κυκλική διαμόρφωση κάτω από το χείλος, αποδίδονται με ανάλογους τρόπους, όμως ο Συμεών διαπνέεται από εκφραστική δύναμη που λείπει από το έργο της αθηναϊκής συλλογής. Τέλος η σύγκριση της κεφαλής του Ιωάννη (Εικ. 11) με τον Ιωάννη το Θεολόγο της συλλογής Ανδρεάδη (Εικ. 12), που έχει χρονολογηθεί στο τρίτο τέταρτο του 16ου αιώνα, αναδεικνύει τις συνάφειες ανάμεσα στα δύο έργα. Το υψηλό μέτωπο που το αυλακώνουν τρεις βαθιές ρυτίδες, το τόξο πάνω από τα φρύδια, η ρίζα της μύτης, η ίδια η τριμερής μύτη, η τριγωνική σκιά κάτω από τα μάτια, η διαμόρφωση της παρειάς, η καλοσχηματισμένη γενειάδα είναι σχεδόν όμοια και στις δύο εικόνες. Τα δύο ενδιαφέροντα πορτραίτα διαφέρουν ως προς την κατεύθυνση του βλέμματος, που στην πρώτη είναι προσηλωμένο σε αόριστο σημείο και έκφράζει εσωστρέφεια ενώ στη δεύτερη είναι στραμμένο σταθερά προς το θεατή.

28 K. Weitzmann, *The St. Peter Icon of Dumbarton Oaks*, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, Washington 1983, σ. 7-19.

29 *L'Art byzantin, art européen*, Αθήνα 1964, σ. 269, αρ. 231. M. Chatzidakis, «Les icônes de Grèce». *Le grand livre des icônes*, Παρίσι 1978, σ. 83, εικ. 127. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1995, αρ. 117, όπου και έγχρωμη απεικόνιση.

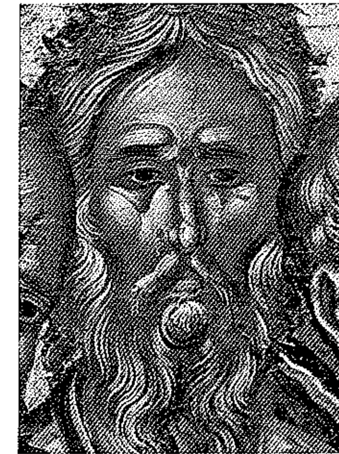
30 Μ. Χατζηδάκης, *Εικόνες της Πάτμου. Ζητήματα Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Αθήνα 1977, σ. 63-64, πίν. 14, 16, σ. 60, πίν. 9, 15.

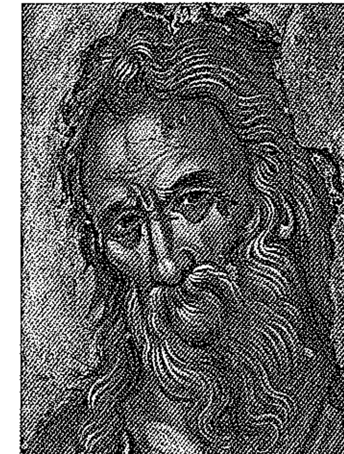
31 Βλ. παραπάνω σημ. 23.

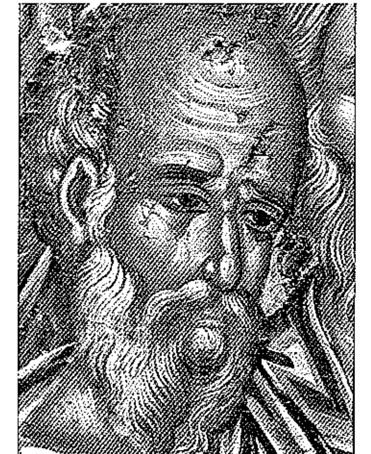
32 *Εικόνες της Κρητικής τέχνης*, Ηράκλειο 1993, σ. 468-469, πίν. 111 (και λεπτομέρεια της κεφαλής του Συμεών).

33 Βοκοτόπουλος, *Εικόνες της Κερκύρας*, ό.π., σ. 57-59, πίν. 37-39, 140-147.

34 Αναστασία Δρανδάκη, *Εικόνες 14ος-18ος αιώνας. Συλλογή Ρένας Ανδρεάδη*, Αθήνα 2002, αρ. 11, σ. 66-69.


Εικόνα 9. Ο απόστολος Ανδρέας. Λεπτομέρεια της Εικόνας 1.


Εικόνα 10. Ο θεοδόχος Συμεών. Λεπτομέρεια. Δεύτερο μισό του 16ου αι., αποδίδεται στον Μ. Δαμασκηνό. Ηράκλειο, Άγιος Ματθαίος των Σιναϊτών.


Εικόνα 11. Ο Ιωάννης ο Θεολόγος. Λεπτομέρεια της Εικόνας 1.


Εικόνα 12. Ο Ιωάννης ο Θεολόγος. Λεπτομέρεια. Δεύτερο μισό του 16ου αι. Αθήνα, Συλλογή Ρένας Ανδρεάδη.

Όπως προκύπτει από την ανάλυση που προηγήθηκε, στην ίδια εποχή, στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα, θα πρέπει να χρονολογήσουμε και την εικόνα της αθηναϊκής συλλογής. Ο ζωγράφος της, κινούμενος στο καλλιτεχνικό κλίμα του Χάνδακα και ακολουθώντας μια παράδοση που τα πρότυπά της εντοπίζονται στην ύστερη βυζαντινή τέχνη, δημιουργεί μια εικόνα που μπορεί να μην έχει τη δύναμη και την εκφραστικότητα των έργων που αναφέραμε παραπάνω, είναι όμως ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα για την εικονογραφία, τη σύνθεση και την υψηλή ποιότητα της τεχνικής της, ένα καλό δείγμα της ζωγραφικής των κρητικών εργαστηρίων στην εποχή της μεγάλης τους άνθησης.

Παναγιώτης Λ. Βοκοτόπουλος

Δύο ἀκόμη «κονίσματα μικρὰ κεφαλὲς» τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε

Κατὰ πρόσφατο ἐπίσκεψή μου στὸ Βουκουρέστι, ἐπεσήμανα στὸ Ἐθνικὸ Μουσεῖο Τέχνης τῆς Ρουμανίας μίαν ἐνυπόγραφη εἰκόνα τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε, ποὺ δὲν ἦταν τελείως ἄγνωστη, ἀλλὰ ἡ ὑπογραφή της δὲν εἶχε διαβαστεῖ σωστά, καὶ εἶχε χρονολογηθεῖ λανθασμένα. Σὲ ἄλλο ταξίδι, αὐτὴν τὴν φορὰ στὴν Μόσχα, διεπίστωσα τὴν μεγάλη ὁμοιότητα μιᾶς ἀνυπόγραφης εἰκόνας τοῦ Ἱστορικοῦ Μουσείου μὲ ἐνυπόγραφο ἔργο τοῦ ἴδιου ζωγράφου στὴν Κέρκυρα, ποὺ εἶχα δημοσιεύσει πρὸ ἀρκετῶν ἐτῶν. Ἡ ἔκδοση συναγωγῆς μελετῶν εἰς μνήμην τῆς παλαιᾶς μου φίλης καὶ ἀγαπητῆς συναδέλφου Στέλλας Παπαδάκη, ποὺ ἐδίδαξε ἐπὶ μία εἰκοσιπενταετία Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία στὸ Ρέθυμνο, πατρίδα τοῦ Τζάνε, μοῦ δίνει τὴν εὐκαιρία νὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὰ ἔργα αὐτά.

Ἡ εἰκόνα τοῦ Βουκουρεστίου ἔχει ὕψος 28,5, πλάτος 20,8 καὶ πάχος 1,6 ἑκ. Φέρει τὸν ἀριθμὸ εὑρετηρίου *i* 726/12069 καὶ εἰσῆλθε στὸ Μουσεῖο τὸ 1949[1] (Εἰκ. 1). Ἔχει συντηρηθεῖ καὶ καλύπτεται ἀπὸ παχὺ στρῶμα βερνικιοῦ, ἀλλὰ ὁ καθαρισμὸς εἶναι ἀτελής. Ζώνη πλάτους 0,7 ἑκ. στὴν παρυφὴ δὲν ἔχει ζωγραφισθεῖ, προφανῶς ἐπειδὴ ξύλινο πλαίσιο ἦταν ἄλλοτε καρφωμένο στὴν εἰκόνα.

Εἰκονίζεται μέχρι τὸ στέρνο ὁ ἅγιος Σπυρίδων στὸν καθιερωμένο τύπο, ἡλικιωμένος, μὲ κοντὸ διχαλωτὸ γένι.[2] Εἶναι αὐστηρὰ μετωπικός, ἀλλὰ τὸ βλέμμα του εἶναι στραμμένο δεξιὰ ὡς πρὸς τὸν θεατή. Φορεῖ κόκκινο στιχάριο, λευκὸ ὠμοφόριο μὲ κόκκινους σταυροὺς διακοσμημένους μὲ χρυσὰ ἄνθη, καὶ τὸν συνήθη πλεκτὸ καστανὸ σκοῦφο. Διπλὸς ἐγχάρακτος φωτοστέφανος περιβάλλει τὸ κεφάλι του. Πάνω στὸν χρυσὸ κάμπο εἶναι γραμ-

1. Ἡ ἐπίσκεψή μου στὸ Βουκουρέστι πραγματοποιήθηκε στὰ πλαίσια τοῦ προγράμματος ἀνταλλαγῶν μεταξὺ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ τῆς Ρουμανικῆς Ἀκαδημίας. Εὐχαριστῶ θερμότατα τὴν Γενικὴ Διευθύντρια τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου Τέχνης τῆς Ρουμανίας Κυρία Roxana Theodorescu καὶ τὴν ὑπεύθυνη τῆς συλλογῆς εἰκόνων Κυρία Emanuela Cernea γιὰ τὴν ἄδεια δημοσιεύσεως, τὴν διευκόλυνση τῆς μελέτης τῆς εἰκόνας καὶ τὴν παραχώρηση φωτογραφικοῦ ὑλικοῦ.
2. Βλ. Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, ἔκδ. Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, ἐν Πετρουπόλει 1909, Παράρτημα Γ΄, σ. 268: Ὁ ἅγιος Σπυρίδων γέρων βουρλογένης, διχαλογένης.



Εικόνα 1. Βουκουρέστι, Ἐθνικὸ Μουσεῖο Τέχνης τῆς Ρουμανίας. Ἐμμανουὴλ Τζάνε: Κεφαλὴ τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος (Φωτογραφία τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου Τέχνης τῆς Ρουμανίας).





Εικόνα 2α-β. Βουκουρέστι, Ἐθνικὸ Μουσεῖο Τέχνης τῆς Ρουμανίας. Ἐμμανουὴλ Τζάνε: Κεφαλὴ τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος. Ὑπογραφὴ (Φωτογραφίες τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου Τέχνης τῆς Ρουμανίας).

μένο μὲ κόκκινα γράμματα τὸ ἁγιωνύμιο Ο ΑΓ[ΙΟ]C CΠΥΡΙΔΩΝ. Κάτω διαβάζεται ἡ μεγαλογράμματη ὑπογραφὴ ΧΕΙΡ ΕΜΜΑΝ[ΟΥ]ΗΛ ΙΕΡΕΟC ΤΟΥ ΤΖΑΝΕ[3] (Εἰκ. 2). Τὰ γράμματα ΜΜ καὶ ΑΝ ἑνώνονται σὲ συνδυασμούς, τὸ ΟC σχηματίζει σύμπλεγμα· ἡ δίφθογγος ΟΥ γράφεται τουναντίον στὸ ἄρθρο *τοῦ* μὲ τὰ γράμματα χωριστά, ἐνῶ συνήθως σχηματίζει στὴν ὑπογραφὴ τοῦ Τζάνε σύμπλεγμα.[4] Στὸ ἐπώνυμο τοῦ ζωγράφου διακρίνονται ἴχνη διαγώνιας κεραίας μεταξὺ τοῦ συνδυασμοῦ ΑΝ καὶ τοῦ τελικοῦ Ε, ὁπότε θὰ πρέπει νὰ διαβασθεῖ ΤΖΑΝΝΕ, ὅπως σὲ εἰκόνα τῆς Παναγίας τοῦ Πάθους τῆς Συλλογῆς Λάτση.[5] Τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἁγίου πλάθονται μὲ λευκὲς πι-

3. Φωτογραφία τῆς εἰκόνας ἔχει δημοσιευθεῖ ἀπὸ τὸν Δ. Δεληγιάννη, *Ρουμανία. Ἑλληνισμός-Τέχνη-Ὀρθοδοξία*, Ἀθήνα, 1995, σ. 236, εἰκ. 19. Ἡ ὑπογραφὴ διαβάσθηκε *Χειρ Ἐμμανουὴλ ιερέως, του ζσμε* καὶ ἡ εἰκόνα χρονολογήθηκε στὸ 1737. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, «Ἕλληνες ζωγράφοι σὲ μονὲς τῆς Ρουμανίας. 14ος-19ος αἰῶνες», *Τάσεις τοῦ Ὀρθοδόξου μοναχισμοῦ. 9ος-20ὸς αἰῶνες*. Ἀθήνα, 1996, σ. 185, ἀριθ. 11.
4. Πρβλ. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, Ἀθήνα, 1990, εἰκ. 342-343, ὅπου ὑποδείγματα ὑπογραφῶν τοῦ ζωγράφου μὲ καὶ χωρὶς ἕνωση τῶν γραμμάτων ΜΜ καὶ ΑΝ, καὶ μὲ τὰ γράμματα Ο καὶ Υ χωριστὰ ἢ σὲ σύμπλεγμα, πολλὲς φορὲς στὴν ἴδια ὑπογραφή.
5. *Μετὰ τὸ Βυζάντιο*, ἄ.τ., 1996, σ. 136, ἀριθ. 31. Οἱ Μ. Χατζηδάκης – Ε. Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν Ἅλωση (1450-1830)*, τόμ. 2, Ἀθήνα 1997 (ἐφ' ἑξῆς Χατζη-

νελλιές, ἐναλλὰξ ἔντονες καὶ ἀμυδρές, πάνω στὸν βαθυκάστανο προπλασμό. Τὸ σχέδιο χαρακτηρίζει καλλιγραφικὴ ἀκρίβεια. Στὰ ἄμφια οἱ πλατειὲς πτυχὲς εἶναι δύσκαμπτες καὶ ὁρίζονται ἀπὸ λευκὴ παρυφή.

Ὁ Ἐμμανουὴλ Τζάνες, λόγιος κληρικὸς ἀπὸ τὸ Ρέθυμνο, ὅπου γεννήθηκε περὶ τὸ 1610, ὑπῆρξε ὁ σημαντικότερος κρητικὸς ζωγράφος τῆς δεύτερης πενηνταετίας τοῦ 17ου αἰ.[6] Τὰ ἀρχαιότερα ἔργα του ἀνάγονται στὸ 1636.[7] Ἐγκατέλειψε τὸ Ρέθυμνο ὅταν κατελήφθη ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸ 1646, καὶ κατέφυγε ἀρχικὰ στὴν Κέρκυρα καὶ ἀργότερα στὴν Βενετία, ὅπου διετέλεσε πολλὲς φορὲς ἐφημέριος τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τῶν Ἑλλήνων καὶ ἐπόπτης ἐπὶ εἰκοσαετίαν τῆς Φλαγγινείου Σχολῆς, καὶ πέθανε τὸ 1690. Ἡ εἰκονογραφία τῶν ἔργων του ποικίλλει ἀνάλογα μὲ τὰ πρότυπά του. Συνήθως, κυρίως στὶς πρώϊμες εἰκόνες του, ἐμπνέεται ἀπὸ ἔργα τῆς πρώτης φάσεως τῆς κρητικῆς σχολῆς, σὺν τῷ χρόνῳ ὅμως μιμεῖται ὅλο καὶ περισσότερο, ἰδίως στὶς εἰκόνες ποὺ ἀπεικονίζουν σκηνές, δημιουργίες τῆς πρωΐμου ἰταλικῆς Ἀναγεννήσεως. Ἐπηρεάσθηκε καὶ ἀπὸ σύγχρονά του χαρακτικά, πολὺ λιγότερο ὅμως ἀπὸ ὅ,τι ὁ σύγχρονός του Θεόδωρος Πουλάκης.

Ὁ Τζάνες σπανίως ζωγράφισε τὸν ἅγιο Σπυρίδωνα, παρὰ τὴν μακροχρόνια παραμονή του στὴν Κέρκυρα, ὅπου φυλάσσεται τὸ λείψανό του καὶ ὅπου εἶναι ἐξαιρετικὰ δημοφιλής. Στὸ Δημοτικὸ Μουσεῖο Correr τῆς Βενετίας σώζεται εἰκόνα τοῦ ἁγίου Σπυρίδωνος μὲ σκηνὲς τοῦ βίου του, χρονολογημένη στὸ 1636.[8] Πλαστὴ φαίνεται ἡ ὑπογραφὴ τοῦ Τζάνε σὲ εἰκόνα διαστάσεων 33 × 18 ἐκ. μὲ τὸ Λείψανο τοῦ ἁγίου στὴν Accademia Carrara τοῦ Bergamo, ἡ εἰκόνα ὅμως μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ στὸ ἐργαστήριό του.[9] Βέβαια πάντως ἔργα του μὲ τὸν προστάτη ἅγιο τῆς Κερκύρας εἶναι μόνο ἡ μεγάλη εἰκόνα τοῦ Μουσείου Correr καὶ τὸ εἰκόνισμα ποὺ παρουσιάζομε ἐδῶ.

Εἰκόνες μικρῶν σχετικὰ διαστάσεων μὲ παράσταση τῆς κεφαλῆς μόνο καὶ μέρους τοῦ στέρνου τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου ἢ ἑνὸς ἁγίου, ὑπῆρχαν ἤδη ἀπὸ τὴν βυζαντινὴ περίοδο,[10] γνωρίζουν ὅμως μεγάλη διάδοση σὲ

δάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*), σ. 418, θεωροῦν τὴν ὑπογραφὴ πλαστή. Ἡ εἰκόνα ἔχει ὁμοιότητες μὲ ἔργα τοῦ πρωΐμου 16ου αἰ., ἡ ὑπογραφὴ ὅμως φαίνεται γνήσια, ὅσο μποροῦμε νὰ κρίνομε ἀπὸ τὴν δημοσιευμένη φωτογραφία.

6. Γιὰ τὸν Ἐμμανουὴλ Τζάνε βλ. κυρίως Ν. Β. Δρανδάκης, *Ὁ Ἐμμανουὴλ Τζάνε Μπουνιαλῆς θεωρούμενος ἐξ εἰκόνων του σῳζομένων κυρίως ἐν Βενετίᾳ*, ἐν Ἀθήναις 1962· Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 104-108· Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 408-423, μὲ τὴν προγενέστερη βιβλιογραφία.
7. Ἅγιος Σπυρίδων καὶ σκηνὲς τοῦ βίου του στὸ Μουσεῖο Correr τῆς Βενετίας: Δρανδάκης, *Ὁ Ἐμμανουὴλ Τζάνε Μπουνιαλῆς*, ἔ.ἀ., σ. 17-24, πίν. 1-6· πρβλ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 109. Παναγία τοῦ Πάθους Συλλογῆς Λάτση: *Μετὰ τὸ Βυζάντιο*, σ. 136, ἀριθ. 31. Ὅπως εἴδαμε (σημ. 5), ἔχουν ἐκφρασθεῖ ἀμφιβολίες γιὰ τὴν γνησιότητα τῆς ὑπογραφῆς.
8. Βλ. σημ. 7.
9. F. Rossi, *Accademia Carrara. 2. Catalogo dei dipinti sec. XVII-XVIII*, Μιλάνο, 1989, σ. 261, ἀριθ. 373. Ἀ. Κατσελάκη, «Δύο εἰκόνες πιθανὸν ἑπτανησιακές: Παναγία Κασσωπίτρα καὶ λείψανο τοῦ ἁγ. Σπυρίδωνος», *Κεφαλληνιακὰ Χρονικά*, 6 (1994) 476-477, εἰκ. 12. Πρβλ. Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 416.
10. Πρβλ. εἰκόνα τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ 13ου αἰ., διαστάσεων 35,5 × 29 ἐκ., στὴν Μονὴ τοῦ Σινᾶ: Κ. Μανάφης (ἐπιμ.), *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Ἱ. Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης*, Ἀθήνα, 1990, σ. 116, εἰκ. 57 (Ντ. Μουρίκη).

ἔργα τῆς κρητικῆς σχολῆς τοῦ τέλους τοῦ 16ου καὶ τοῦ 17ου αἰ. Τὸ ὅτι ἐθεωροῦντο ἰδιαίτερη κατηγορία εἰκόνων φαίνεται ἀπὸ τὴν διατύπωση σὲ ἀναφορὲς ἐγγράφων τῆς ἐποχῆς -διαθηκῶν, ἀπογραφῶν, προικοσυμφώνων-, ὅπου διαστέλλονται ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες εἰκόνες: *Un'altro (quadro) cioe la testa del nostro Signore* (1637), *un'altra (imagine) della Madona, la testa solo, picola* (1644), *un'altra imagine di san Luca, cioe la testa solla* (1645), *αφηνο μηαν κεφαλὴ του Χριστου* (1646), *δηο ηκονεσ τοῦ Χριστοῦ ηγου κεφαλες* (1647), *Τριμορφο, τρις κεφαλες: Χριστος, Παναγια καὶ Ἰωάννης· τριαντα κονισματα μικρα κεφαλες* (1648), *la testa di san Nicollo, duo teste l'una della Madonna e l'altra del nostro Signore* (1651), *μία κεφαλὴ τοῦ Χριστοῦ* (1652 m.v.), *αλο κεφαλι του Σωτιρος ἰμον Χριστου* (1659).[11] Ὁ Χριστὸς εἰκονίζεται στὶς εἰκόνες αὐτὲς πάντα κατὰ μέτωπον, ἡ Παναγία καὶ ὁ Πρόδρομος συχνὰ κατὰ τὰ τρία τέταρτα, σὰν νὰ συναπήρτιζαν τὸ θέμα τῆς Δεήσεως, οἱ ἄλλοι ἅγιοι εἶναι κατὰ κανόνα μετωπικοί. Οἱ εἰκόνες αὐτὲς προορίζοντο γιὰ ἰδιωτικὴ χρήση[12], χωρὶς νὰ ἀποκλείεται μερικὲς νὰ κοσμοῦσαν τέμπλα μικρῶν διαστάσεων, ὅπως τουλάχιστον διδάσκει παράσταση τέμπλου σὲ εἰκόνα τοῦ ἁγίου Μηνᾶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Βενετίας, τὴν ὁποία ὑπογράφει ὁ Ἐμμανουὴλ Λαμπάρδος.[13]

Ἀπὸ τὶς πολλὲς δεκάδες εἰκόνων μὲ παράσταση κεφαλῆς πάνω σὲ ἑνιαῖο χρυσὸ κάμπο ποὺ ἔχουν σωθεῖ, λίγες διασώζουν ὑπογραφὴ καὶ ἀκόμη λιγότερες φέρουν χρονολογία. Συχνότερα ἀπαντᾶ ἡ ὑπογραφὴ τοῦ Ἐμμανουὴλ Λαμπάρδου.[14] Ἔχει διαπιστωθεῖ ὅτι τὸ ὄνομα αὐτὸ ἔφεραν δύο περίπου σύγχρονοι ζωγράφοι, θεῖος καὶ ἀνεψιός, ποὺ μνημονεύονται τὸ 1587-1631 ὁ ἕνας καὶ τὸ 1623-1644 ὁ ἄλλος.[15] Ἔχω ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ὁμοιότητα τῆς τεχνοτροπίας καὶ τῆς μορφῆς τῶν ὑπογραφῶν ἀποτελεῖ ἔνδειξη ὅτι οἱ γνωστὲς εἰκόνες ὀφείλονται στὸν ἕναν ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς ζωγράφους, πιθανότατα τὸν πιὸ ἡλικιωμένο, γιὸ τοῦ παπα-Νικολάου,[16] ὁ ὁποῖος καὶ ἔπαιξε καθοριστικὸ ρόλο στὴν καθιέρωση αὐτοῦ τοῦ τύπου γύρω στὸ 1600.[17] Ἔχει ἐπίσης διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι οἱ δύο ζωγράφοι εἶχαν κοινὸ

11. Μ. Κωνσταντουδάκη, «Μαρτυρίες ζωγραφικῶν ἔργων στὸ Χάνδακα σὲ ἔγγραφα τοῦ 16ου καὶ τοῦ 17ου αἰώνα», *Θησαυρίσματα*, 12 (1975) 51-54, 123, 129.
12. Ἡ εἰκόνα λ.χ. μὲ τὴν «κεφαλὴ τοῦ Χριστοῦ» ποὺ ἀνεφέρθη προηγουμένως καταλέγεται στὰ ἀντικείμενα ποὺ κληροδοτοῦνται σὲ διαθήκη τοῦ 1646, ἐνῶ τὸ Τρίμορφο περιλαμβάνεται στὴν προῖκα τῆς Ντιάνας Νταπορτοπούλας, θυγατέρας τοῦ ποτὲ εὐγενῆ ἀφέντη Τζώρτζη.
13. M. Chatzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut*, Βενετία, 1962, σ. 83, ἀριθ. 54, πίν. 43.
14. Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 143-145, ἀριθ. 4, 5, 8, 19, 20, 25, 46-50. Πλαστὲς θεωροῦνται οἱ ὑπογραφὲς τῶν εἰκόνων τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Προδρόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μάρκου ποὺ μνημονεύονται στὴν σ. 146. *Μουσεῖο Παύλου καὶ Ἀλεξάνδρας Κανελλοπούλου: Βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη*, Ἀθήνα, 2007, σ. 310-311, ἀριθ. 172 (Ν. Χατζηδάκη).
15. Μ. Καζανάκη-Λάππα, «Οἱ ζωγράφοι τοῦ Χάνδακα κατὰ τὸ 17ο αἰώνα», *Θησαυρίσματα* 18 (1981) 216-217.
16. *Βυζαντινὴ καὶ Μεταβυζαντινὴ τέχνη στὴν Κέρκυρα*, Κέρκυρα 1994, σ. 85.
17. Ν. Χατζηδάκη, *Εἰκόνες τῆς Συλλογῆς Βελιμέζη*, Ἀθήνα 1997, σ. 234. Μία εἰκόνα τῆς κεφαλῆς τῆς Παναγίας στὰ Musei Civici τῆς Πάδουας εἶχε ἀποδοθεῖ στὴν πρώτη πενηνταετία τοῦ 15ου αἰ., μετὰ ὅμως τὸν καθαρισμό της ἔγινε φανερὸ ὅτι χρονολογεῖται γύρω στὸ 1600 καὶ μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ στὸν Ἐμμανουὴλ Λαμπάρ-



Εικόνα 3. Κέρκυρα, Παναγία τῶν Ξένων. Ἐμμανουὴλ Τζάνε: Ἅγιος Ἀντώνιος (λεπτομέρεια).

ἐργαστήριο καὶ κοινὸ τύπο ὑπογραφῆς, ποὺ ἀποτελοῦσε σῆμα κατατεθὲν τοῦ ἐργαστηρίου των, ἂν καὶ ἀναγνωρίζεται ὅτι οἱ εἰκόνες μὲ τὴν ὑπογραφὴ *Χεὶρ Ἐμμανουὴλ τοῦ Λαμπάρδου* δὲν διαφοροποιοῦνται τεχνοτροπικά, ὥστε νὰ μποροῦν νὰ καταταγοῦν σὲ δύο ἑνότητες καὶ συνακόλουθα σὲ δύο ζωγράφους.[18] Ἀπὸ μία εἰκόνα φέρει τὴν ὑπογραφὴ τῶν περίπου συγχρόνων ζωγράφων Ἱερεμία Παλλαδᾶ (μνεῖες 1608-1645)[19] καὶ Φραγγιᾶ Καβερτζᾶ (μνεῖες 1615-1647)[20] καὶ τοῦ μεταγενεστέρου κατὰ μία γενεὰ Κωνσταντίνου

δο. Βλ. Ν. Χατζηδάκη, *Ἀπὸ τὸν Χάνδακα στὴ Βενετία. Ἑλληνικὲς εἰκόνες στὴν Ἰταλία. 15ος-16ος αἰώνας*, Ἀθήνα 1993, σ. 30, ἀριθ. 2, καὶ τῆς ἰδίας, *Εἰκόνες τῆς Συλλογῆς Βελιμέζη*, σ. 234 σημ. 4.

18. Δρανδάκης κ.ἄ., «Ἡ μελέτη τῶν εἰκόνων μὲ ὑπογραφὴ τοῦ Ἐμμανουὴλ Λαμπάρδου στὸ Μουσεῖο Μπενάκη μὲ τὴ συμβολὴ τῆς τεχνικῆς ἐξέτασης», *ΔΧΑΕ*, περ. Δ΄, ΚΑ΄ (2000) 190.

19. Εἰκόνα τῆς κεφαλῆς τοῦ Χριστοῦ Παντοκράτορος μὲ τὴν ὑπογραφὴ ΧΕΙΡ ΙΕΡΕΜΙΟΥ, διαστάσεων 47 × 37 ἑκ., στὸ παρεκκκλήσι τῆς Ἁγίας Βάτου τῆς Μονῆς τοῦ Σινᾶ (Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 82 σημ. 8).

20. *Τὸ κάλλος τῆς μορφῆς. Μεταβυζαντινὲς εἰκόνες ΙΕ΄-ΙΗ΄ αἰώνων ἀπὸ τὶς Συλλογὲς τῶν πόλεων Μόσχα, Σέργκιεφ Ποσάντ (Ζαγκόρσκ), Τβὲρ καὶ Ριαζάν*, Ἀθήνα, 1995, σ. 223, ἀριθ. 67.



Εικόνα 4. Μόσχα. Ἱστορικὸ Μουσεῖο. Ἐμμανουὴλ Τζάνε (;): Κεφαλὴ τοῦ Προδρόμου.

Τζάνε, ἀδελφοῦ τοῦ Ἐμμανουὴλ (μνεῖες 1650-1682).[21] Πλαστὴ θεωρεῖται ἡ ὑπογραφὴ τοῦ Πέτρου Λαμπάρδου, ποὺ μνημονεύεται περὶ τὸ 1530, σὲ εἰκόνα τῆς κεφαλῆς τοῦ Προδρόμου στὸ Βυζαντινὸ Μουσεῖο.[22]

Ὁ Τζάνες σπανίως ζωγράφισε εἰκόνες μὲ κεφάλια ἁγίων μορφῶν. Τρεῖς εἰκόνες διαστάσεων 21,3 × 18,1 ἑκ., ποὺ συναπαρτίζουν Τρίμορφο, δωρήθηκαν τὸ 1933 στὸ Μητροπολιτικὸ Μουσεῖο τῆς Νέας Ὑόρκης ἀπὸ τὸν Henry Morgenthau. Ὑπογεγραμμένη εἶναι μόνο ἡ κεντρικὴ εἰκόνα

21. Mirjana Bajić-Filipović, *Zbirka ikona Sekulić*, Βελιγράδι, 1967, σ. 59, ἀριθ. 69, φωτογραφία ἐξωφύλλου. Οἱ Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 425, ἀριθ. 19, δὲν συμμερίζονται τὶς ἀμφιβολίες ποὺ εἶχα ἐκφράσει γιὰ τὴν γνησιότητα τῆς ὑπογραφῆς (Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 82 σημ. 8).

22. Γ. Σωτηρίου, *Ὁδηγὸς τοῦ Βυζαντινοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν*, ἐν Ἀθήναις, 1931, σ. 83-84, ἀριθ. 216. Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 151.

τοῦ Χριστοῦ.[23] Χρονολογία διασώζουν δύο ἄλλες «εἰκόνες κεφαλὲς» τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε. Ὁ μετωπικὸς Χριστὸς Παντοκράτωρ τοῦ Ἱστορικοῦ Μουσείου Κρήτης, διαστάσεων 32 × 24 ἑκ., ἀνάγεται στὸ 1675[24] ἐνῶ ἡ Θεοτόκος τῆς Συλλογῆς Λιχατσὼφ στὸ Ἑρμιτάζ, γυρισμένη πρὸς τὰ ἀριστερά της, διαστάσεων 43,8 × 33 ἑκ., φέρει τὴν χρονολογία 1681 καὶ εἶναι ἡ ὀψιμότερη ἀκριβῶς χρονολογημένη εἰκόνα τῆς κατηγορίας της.[25]

Ὡρισμένα χαρακτηριστικὰ τῆς εἰκόνας μας συνηγοροῦν γιὰ χρονολόγησή της πολὺ παλιότερα. Οἱ ψιμμυθιὲς περιορίζονται στὰ ἐντονώτερα φωτιζόμενα σημεῖα τοῦ προσώπου, ὅπως στὸν ἅγιο Ἀντώνιο τῆς Παναγίας τῶν Ξένων στὴν Κέρκυρα, ποὺ χρονολογεῖται τὸ 1645 (Εἰκ. 3), καὶ στὸν ἅγιο Σωσίπατρο τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἰάσωνος καὶ Σωσιπάτρου στὸ ἴδιο νησί, τοῦ 1649, ἔργα τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε μὲ τὰ ὁποῖα ὁ ἅγιος Σπυρίδων τοῦ Βουκουρεστίου παρουσιάζει μεγάλες ὁμοιότητες.[26] Ἀργότερα πυκνὸ δίκτυο ψιμμυθιῶν καλύπτει ἐντελῶς μὲ στεγνὴ ἀκριβολογία τὰ γυμνὰ μέρη. Ὁ φωτοστέφανος εἶναι ἐγχάρακτος, ἐνῶ ἀπὸ τὸ 1654 ἀπαντοῦν συχνὰ φωτοστέφανοι διακοσμημένοι μὲ ἑλικόφυλλα ἀφημένα σὲ στικτὸ βάθος.[27] Ἡ ἐπιγραφὴ καὶ ἡ ὑπογραφὴ εἶναι μεγαλογράμματες, ἐνῶ ἀπὸ τὸ 1655 περίπου ὁ Τζάνες χρησιμοποιεῖ παραλλήλως καὶ τὴν μικρογράμματη γραφή.[28] Σύμφωνα μὲ τὰ ἀνωτέρω θεωροῦμε πιθανότερη χρονολόγηση τῆς εἰκόνας τοῦ Βουκουρεστίου στὴν κρητικὴ ἢ τὴν κερκυραϊκὴ περίοδο τοῦ ζωγράφου.

Στὸν Ἐμμανουὴλ Τζάνε καὶ στὴν πρώϊμη περίοδό του θὰ ἀπέδιδα καὶ μίαν εἰκόνα τῆς κεφαλῆς τοῦ Προδρόμου διαστάσεων 28 × 20,9 × 1,9 ἑκ., ποὺ βρίσκεται στὸ Ἱστορικὸ Μουσεῖο τῆς Μόσχας καὶ προέρχεται ἀπὸ τὴν Συλλογὴ Σεβαστιάνωφ (Εἰκ. 4). Ἡ εἰκόνα φέρει τὸν ἀριθμὸ εὑρετηρίου I. VIII 4442/53066. Σὲ πρόσφατα δημοσιεύματα Ρώσων συναδέλφων προτάθηκε χρονολόγησή της γύρω στὸ 1600.[29] Ὁ ἅγιος εἰκονίζεται μέχρι τὸ στέρνο, γυρισμένος ἀριστερὰ ὡς πρὸς τὸν θεατή. Φορεῖ βαθυκύανη μηλωτὴ καὶ λαδὶ ἱμάτιο μὲ δύσκαμπτες πτυχές, τῶν ὁποίων οἱ ἀκμὲς τονίζονται μὲ λευκὲς πινελλιές. Στὸ πρόσωπο καὶ τὸν λαιμὸ οἱ ὄγκοι πλάθονται μὲ λεπτὲς γραμμές, ἐναλλὰξ ἔντονες καὶ ἀμυδρές. Τὸν φωτοστέφανο σχηματίζει διπλὸς κύκλος, χαραγμένος στὸν χρυσὸ κάμπο. Τὸ ἁγιωνύμιο Ο ΑΓ(ιος) ΙΩ(άννης) Ο ΠΡΟΔΡΟΜΟΣ εἶναι γραμμένο μὲ κιννάβαρι ἀριστερὰ καὶ δεξιὰ ἀπὸ τὸν φωτοστέφανο. Ἡ εἰκόνα τῆς Μό-

23. Harry B. Wehle, *The Metropolitan Museum of Art. A Catalogue of Italian, Spanish and Byzantine Paintings*, Νέα Ὑόρκη, 1940, σ. 4-5, χωρὶς φωτογραφικὴ τεκμηρίωση.
24. *Εἰκόνες τῆς κρητικῆς τέχνης*, Ἡράκλειον, 1993, σ. 524-525, ἀριθ. 171 (Μ. Μπορμπουδάκης).
25. *Iz kolleckii akademika N. P. Lihačeva*, Πετρούπολη, 1993, σ. 112, ἀριθ. 305.
26. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 108-110, 111-112, ἀριθ. 72, 75, εἰκ. 50, 209.
27. Τέτοιους φωτοστεφάνους ζωγραφίζει πολὺ σπάνια παλαιότερα, τὸ 1645 καὶ τὸ 1651. Βλ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 106.
28. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 105, 106. Ὁ τύπος τῆς ὑπογραφῆς ποὺ χρησιμοποιεῖται στὴν εἰκόνα τοῦ Βουκουρεστίου εἶναι ὁ συνηθέστερος· βλ. Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 408-409.
29. Βλ. *Εἰκόνες τῆς κρητικῆς τέχνης*, Ἡράκλειον, 1993, σ. 406-407, ἀριθ. 49 (I. Kyzlasova). *Τὸ κάλλος τῆς μορφῆς*, ἔ.ἀ. (σημ. 20), σ. 212-213, ἀριθ. 43 (Ἰ. Κιζλάσοβα). *Mount Athos Treasures in Russia. Tenth to Seventeenth Centuries*, Μόσχα, 2004, σ. 254, ἀριθ. V.32.

σχας παρουσιάζει μεγάλες ὁμοιότητες μὲ ἄλλες εἰκόνες μὲ τὸ ἴδιο θέμα, ὅπως αὐτὲς ποὺ βρίσκονται στὴν Μονὴ Πλατυτέρας στὴν Κέρκυρα[30] καὶ στὸ Δημοτικὸ Μουσεῖο τῆς Πάδουας,[31] φαίνεται μάλιστα νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἴδιο ἀνθίβολο μὲ τὴν τελευταία εἰκόνα, ποὺ φέρει τὴν ὑπογραφὴ τοῦ Ἐμμανουὴλ Λαμπάρδου. Οἱ κτυπητὲς ὡστόσο ὁμοιότητες στὴν σχεδίαση τῶν χαρακτηριστικῶν καὶ στὸ πλάσιμο μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε στὴν Κέρκυρα, τοῦ 1645 (Εἰκ. 4), πείθουν ὅτι πρόκειται γιὰ πρώϊμο ἔργο τοῦ ἴδιου καλλιτέχνη.

Ἂς σημειωθεῖ ὅτι στὸ Ἐθνικὸ Μουσεῖο Τέχνης τῆς Ρουμανίας ὑπάρχουν καὶ μερικὲς ἄλλες εἰκόνες μὲ ἑλληνικὲς ὑπογραφές. Εἰκόνα μὲ τὴν Θεοτόκο Βρεφοκρατοῦσα στὸν τύπο τῆς Παναγίας τοῦ Πάθους, ποὺ περιορίζεται ὅμως στὰ κεφάλια τῶν εἰκονιζομένων, φέρει τὴν ὑπογραφὴ *ΧΕΙΡ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΚΡΗΤΗC Κ(αὶ) ΠΡΟCΚΥΝΗΤΟΥ ΑΨΜϛ* (= 1746). Στὶς ἐπάνω γωνίες εἶναι ζωγραφισμένοι σὲ μικρότερη κλίμακα πάνω στὸν πράσινο κάμπο δύο στηθαῖοι δεόμενοι ἄγγελοι. Οἱ διαστάσεις τῆς εἰκόνας εἶναι 56,3 × 40,5 × 2,5 ἑκ., καὶ φέρει τὸν ἀριθμὸ εὑρετηρίου *i* 123/11466.[32]

Ἐσφαλμένες φαίνονται οἱ μεταγραφὲς τοῦ ὀνόματος τοῦ ζωγράφου μεγάλης εἰκόνας τῆς Ἀποτομῆς τοῦ Προδρόμου στὸν τύπο ποὺ καθιέρωσε ὁ Μιχαὴλ Δαμασκηνός.[33] Διαβάζω *ΧΕΙΡ ΠΑΝΑΓΙΩ(ΤΟΥ) ΙΕΡΕ(ως) ΤΟΥ ΚΟΥΛΙΔΑ* (καὶ ὄχι Κουλινάτου) *ΤΟΥ ΕΚ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗCΟΥ ΑΨΚΒ* (= 1722).[34] Ἡ εἰκόνα (ἀριθ. εὑρετηρίου *i* 67/11410) ἔχει διαστάσεις 98,4 × 70,4 × 3 ἑκ.

Εἰκονίδιο τῆς Δεξιοκρατούσης Θεοτόκου διαστάσεων 24,5 × 18,5 ἑκ. εἶναι ὑπογεγραμμένο καὶ χρονολογημένο: *1770 Ιανουαρείου 20 ὁ γράψας ἀποστόλης βοδενιότης* (ἀριθ. εὑρετ. *i* 371/11714).[35] Σὲ πολυπρόσωπη τέλος Σταύρωση μὲ συμπληρωματικὲς σκηνὲς ἀπὸ τὴν Δευτέρα Παρουσία, ὕψους 53 καὶ πλάτους 37 ἑκ., μὲ ἀριθ. εὑρετηρίου *i* 814/12157), διαβάζεται ἡ ἐπιγραφὴ *Παρθένιε ερμοναχ ζουγγραβ ζcλε* (= 7235 ἀπὸ κτίσεως κόσμου, ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸ ἔτος 1727 ἀπὸ Χριστοῦ).

30. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 147-148, ἀριθ. 104, εἰκ. 269.
31. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, «Ἑπτὰ κρητικὲς εἰκόνες τοῦ 17ου αἰ.», *Ἀμητός. Τιμητικὸς τόμος γιὰ τὸν Καθηγητὴ Μ. Ἀνδρόνικο*, Θεσσαλονίκη, 1986, σ. 133-135, πίν. 11. Ν. Χατζηδάκη, *Ἀπὸ τὸν Χάνδακα στὴ Βενετία. Ἑλληνικὲς εἰκόνες στὴν Ἰταλία. 15ος-16ος αἰώνας* (σημ. 17), σ. 176, ἀριθ. 43.
32. Δεληγιάννης, *Ρουμανία*, ἔ.ἀ. (σημ. 3), σ. 236, εἰκ. 20. Ἡ εἰκόνα ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Μ. Χατζηδάκη, *Ἕλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν Ἅλωση (1450-1830)*, τόμ. 1, Ἀθήνα, 1987, σ. 333, ἀριθ. 58, μὲ διαφορετικὴ μεταγραφὴ τῆς ὑπογραφῆς.
33. Δεληγιάννης, ἔ.ἀ., σ. 236, εἰκ. 18. Τοῦ ἴδιου, «Ἕλληνες Ζωγράφοι» (σημ. 3), σ. 184, ἀριθ. 8. Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 117. Γιὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Δαμασκηνοῦ βλ. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κερκύρας*, σ. 51-53, ἀριθ. 27, εἰκ. 32.
34. Δύσκολη εἶναι ἡ ταύτιση τοῦ ζωγράφου αὐτοῦ μὲ τὸν συνονόματό του ποὺ μαρτυρεῖται τὴν δεύτερη πενηνταετία τοῦ 18ου αἰ. (Χατζηδάκης – Δρακοπούλου, *Ἕλληνες ζωγράφοι*, σ. 117). Προφανῶς πρόκειται γιὰ μέλη τῆς ἴδιας οἰκογενείας.
35. Δεληγιάννης, *Ρουμανία*, ἔ.ἀ., σ. 236, εἰκ. 21. Τοῦ ἴδιου, «Ἕλληνες Ζωγράφοι», ἔ.ἀ., σ. 185, ἀριθ. 13.

Θεοχάρης Δετοράκης

Ένας Κρητικὸς ξυλογλύπτης στὴ Μονὴ Δαφνίου

Στὰ κατάστιχα τοῦ νοταρίου τοῦ Χάνδακα Μιχαὴλ Μαρᾶ (περ. 1538-περ. 1576) σώζονται δύο ἔγγραφα ποὺ ἀναφέρονται στὴν κατασκευὴ τοῦ τέμπλου τῆς μονῆς τῆς Κυρίας Δαφνιώτισσας τῶν Ἀθηνῶν. Ὁ μοναχὸς Ἀκάκιος Ἀμπελικός, πιθανότατα Κρητικός, οἰκονόμος τοῦ ἐν λόγῳ μοναστηριοῦ, ἀναζητεῖ στὸν Χάνδακα ἕνα μαραγγὸ γιὰ νὰ κατασκευάσει τὰ «διάστηλα», δηλαδὴ τὸ τέμπλο τοῦ μοναστηριοῦ του, καὶ ἀναθέτει τὸ ἔργο στὸν Κρητικὸ ξυλουργὸ Γεώργιο Μπαρότση. Λίγο ἀργότερα, ὁ Ἀκάκιος ἀκύρωσε τὸ συμφωνητικὸ μὲ τὸν Γεώργιο Μπαρότση, γιατὶ ἀνακάλυψε ἄλλον ἐπιτηδειότερο τεχνίτη, τὸν Ἰωάννη Σκορδίλη, στὸν ὁποῖο καὶ ἀνέθεσε τελικὰ τὸ ἔργο. Δυστυχῶς, δὲν σώθηκε τὸ ἀρχικὸ συμφωνητικὸ μὲ τὸν Γεώργιο Μπαρότση, σώθηκε ὅμως ἡ ἀκυρωτικὴ πράξη, καθὼς καὶ πλῆρες τὸ συμφωνητικὸ μὲ τὸν Ἰωάννη Σκορδίλη.

Τὸ δεύτερο αὐτὸ ἔγγραφο, ποὺ χρονολογεῖται στὶς 4 Ἀπριλίου 1549, παρουσιάζει ἐξαιρετικὸ ἐνδιαφέρον, καὶ εἶναι μιὰ καλὴ μαρτυρία γιὰ τὸν τρόπο ἐπιλογῆς φημισμένων τεχνιτῶν τῆς Κρήτης γιὰ τὴν κατασκευὴ ἔργων σὲ ἄλλες περιοχές. Ἀπὸ τοὺς ὅρους τοῦ συμφωνητικοῦ προκύπτουν ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα γιὰ τὰ πρότυπα τοῦ τέμπλου ποὺ πρόκειται νὰ κατασκευασθεῖ καὶ γιὰ πολλοὺς τεχνικοὺς ὅρους αὐτῆς τῆς τέχνης, ἡ ἀκριβὴς σημασία τῶν ὁποίων δὲν εἶναι πάντοτε καθαρή. Ἀναφέρονται λ.χ. πολλὲς ὀρθόδοξες ἐκκλησίες τοῦ Χάνδακα καὶ τοῦ Ρεθύμνου, στοιχεῖα τῶν ὁποίων θὰ ἀντιγράψει ὁ Σκορδίλης, κατὰ τὴ συμφωνία του μὲ τὸν Ἀκάκιο. Καὶ ἐπειδὴ τίποτε ἀπὸ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ δὲν ἔχει σωθεῖ, ἡ ἀναφορά τους σὲ ἔγγραφο τῆς ἐποχῆς ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη ἀξία, ὡς μιὰ καλὴ μαρτυρία γιὰ τὸν τρόπο κατασκευῆς ἔργων ἐκκλησιαστικῆς τέχνης.

Περαιτέρω ἐκδίδω δύο ἔγγραφα διπλωματικῶς καὶ ἐπιτάσσω σχόλια, γιὰ τὴν κατανόηση καὶ τὴν ἱστορικὴ τεκμηρίωσή τους.

ΤΑ ΕΓΓΡΑΦΑ

1

ASV- Notai di Candia. b. 149 (Michele Mara), f. μz[v]

1549, 20 Φεβρουαρίου

|[1] *Τῇ αὐτῇ = κ[η]΄ τοῦ φεβρουαρίου αφμθ΄, μόρε ἰμπεριάλε)*

|[2] *† Ὁμολογῶ ἐγὼ Γεώργις Μπαρότζης, μαραγγός, τοῦ ποτὲ μαϊστρο-Στεφάνου, οἰκῶν εἰς τὸ Ἐξώπορτον τοῦ Χανδάκου τῆς |[3] Κρήτης, ὅτι ὀμπλεγαρίζωμαι νὰ χρεωστῶ νὰ δώσω καὶ νὰ πληρόσω ἐσένα τοῦ μαϊστρο-Γιανούλη Κορνίλη |[4] χρυσοχοῦ, ὡσὰν κομέσου τοῦ μοναστηρίου τῆς Κυρίας Δαφνιώτισας τῶν Ἀθινῶν, πρεζέντε καὶ κοτέντε |[5] δουκάτα κορέντε δύο, ἤγουν β΄, ὀδιὰ ῥέστος τῶν δουκάτων κορέντε τριῶν ἥμισυ ὁποῦ μοῦ 'χεν δώση ὁ κυρ Ἀκάκιος Ἀμπελικός, |[6] ὁ οἰκονόμος τοῦ λεγόμενου μοναστηρίου, ὀδιὰ ἀραβώνα διὰ νὰ τοῦ κάμω τὰ διάστιλα τοῦ λεγομένου μοναστηρίου, καὶ ἀπῆς ἐκοπίασα |[7] καὶ ἐντεσενιάρισα ἐπῆγεν εἰς ἄλον μάστοραν καὶ ὀρδίνιασαν καὶ ἔκαμεν τα. Λοιπὸν ἐσάστημεν διὰ ὅ,τι |[8] κόπον ἤκαμα ἐγὼ εἰς τὸ λεγόμενον ντεσένιω νὰ μοῦ ἀπομίνη χάρισμα τό ἐνάμιση δουκάτω καὶ τὰ ἐπίλοιπα δουκάτα δύο νά μαι |[9] κρατημένος νὰ σοῦ τὰ δώσω σοῦ τοῦ λεγομένου μαϊστρο-Ἰανούλη, ὄνομα τὸ ἄνωθεν, εἰς τέρμενο [...], |[10] ἀλοτρόπως νὰ τὰ σκοδέρεις ἀπὸ μένα καὶ ἀπὸ τὰ καλά μου διὰ τοῦ γαστάλδω, ἀπάνω εἰς ταῖς ἐξόδοις μου, χωρὶς ἐναντίον καὶ χωρὶς κανένα |[11] ἄλλο τέρμενω. Ἔτις ἐγὼ ὁ ῥηθεὶς Ἀκάκιος Ἀμπελικὸς πρεζέντε καὶ κοτέντε εἰς ὅλα τὰ ἄνωθεν.*

|[12] *† Μάρτυρες παρακαλετοί: κυρ Δημήτρης Διπλαρᾶς καὶ κυρ Γεώργις Θεολογίτης*

ΣΧΟΛΙΑ

Τὸ ἔγγραφο δημοσιεύθηκε προσφάτως, χωρὶς σχόλια. Βλ. Μαν. Γ. Δρακάκης (ἐκδ.), *Μιχαὴλ Μαρᾶς νοτάριος Χάνδακα, Κατάστιχο 149*. Τόμος Α΄ (16|1-30|3|1549), Ἡράκλειο 2004 (Βικελαία Δημοτικὴ Βιβλιοθήκη. Βενετικὲς Πηγὲς τῆς Κρητικῆς Ἱστορίας, 2), 182 (ἀρ. 193).

2. Γεώργιος Μπαρότζης: Γιὰ τὸ οἰκογενειακὸ ὄνομα, βλ. Ν. Σταυρινίδη, «Ἀνδρέας Μπαρότσης, ὁ προδότης τοῦ Μεγάλου Κάστρου», *Κρητικὰ Χρονικά* 1, 1947, 393 κ.ἑ.
   - Εξώπορτον: Ἡ ἔξω ἀπὸ τὰ τείχη τοῦ Χάνδακα κατοικημένη περιοχή. Λέγεται καὶ Βοῦργος (λατ. burgus, ἰταλ. borgo).
3. ὀμπλεγαρίζομαι: ἀναλαμβάνω τὴν ὑποχρέωση (λέγεται καὶ ὀμπλιγάρομαι, βεν. obligàr).

3-4. Γιαννούλη Κορνίλη... κομέσσου τοῦ μοναστηρίου: Ἡ παρουσία πληρεξουσίου (κομέσου) τοῦ μοναστηριοῦ τῆς Κυρίας Δαφνιώτισσας στὸν Χάνακα ὑποδηλώνει σχέσεις οἰκονομικὲς μὲ τὴν Κρήτη.

5. δουκάτα κορέντε: βενετικὸ νόμισμα, ποὺ ἰσοδυναμεῖ μὲ 6 λίρες καὶ 4 σολδία (= 124 σολδία). Ἡ ἀξία του ἦταν κυμαινόμενη, ἀλλὰ στὴν τρέχουσα νομισματικὴ συναλλαγὴ ἦταν πάντοτε μεγαλύτερη. Πρβλ. G. Luzzato, *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia 1961, 214.
6. τὰ διάστηλα: Ὁ Du Cange (*Glossarium*, s. v.) ἑρμηνεύει: «cancelli quibus βῆμα a nao disparatur», δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ σήμερα λέγεται τέμπλο. Τὴ λ. διάστηλα χρησιμοποιεῖ πρῶτος ὁ Συμεὼν Θεσσαλονίκης στὸ ἔργο του *Ἑρμηνεία περί τε τοῦ θείου ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ...*.

7. ἐντεσινιάρισα: ἔκαμα τὰ σχέδια (disignare).
   - ὀρδίνιασαν: τακτοποίησαν τὴν ὑπόθεση, συμφώνησαν (ordinare).
   - ἐσάστημεν: λύσαμε τὴ διαφορά, συμφωνήσαμε.
10. νὰ σκοδέρης: ρ. σκοδέρω (καὶ σκοδέρνω), εἰσπράττω, παίρνω αὐτὸ ποὺ μοῦ ἀνήκει (βεν. scoder).
   - διὰ τοῦ γαστάλδου: (γαστάλδος) ὑπάλληλος ποὺ ἐκτελοῦσε τὶς δικαστικὲς ἀποφάσεις, ἕνα εἶδος δικαστικοῦ ἐπιμελητῆ ποὺ ἦταν τὸ ἐκτελεστικὸ ὄργανο τῆς ἐπίσημης ἀρχῆς (Αὐθεντίας).

2

ASV- Notai di Candia. b. 149 (Michele Mara), f. ρκ[r-v]

1549, 4 Ἀπριλίου

|[1] *Τῇ αὐτῇ δ΄ απριλλίου (αφμθ΄, 1549)*

|[2] *Ὁμολογῶ ἐγὼ Ἰωάννης Σκορδήλης μαραγγὸς τὴν τέχνην, τοῦ ποτὲ μαϊστρο-Γεώργη, οἰκῶν |[3] εἰς τὸ Ἐξώπορτον τοῦ Χάνδακος τῆς Κρήτης, ὅτι ὀμπλεγαρίζομαι ἐσένα τοῦ κυρ Ἀκακίου |[4] καλογέρου Ἀμπελικοῦ, ὡσὰν οἰκονόμου τοῦ μοναστηρίου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Δαφνιώτισας, |[5] πρεζέντε καὶ κοτέντε, νὰ σοῦ κάμω τὰ διάστιλα τοῦ λεγόμενου μοναστηρίου έτιας |[6] (φ. ρκ[v]) λογῆς: στάντες ὀκτὼ με πόρτες τρεῖς λαβοράδες, ἤγουν τὴν μεσηκὴν πόρταν νά 'ναι ὡσὰν τὸ λαβόρε τοῦ Μεγάλου Γεωργίου τοῦ Μουγλινοῦ, καὶ ταις ἄλλαις δύο πόρταις |[8] νά 'ναι τὸ λαβόρε ὡσαν τῆς Κυρίας Ὁδηγήτριας, καὶ τὰ στουδάρια (;) τῶν αὐτῶν πορτῶν να τα |[9] κάμω ὡσὰν τῆς Κυρίας τῶν Ἀγγέλων, καὶ ἀπὸ πάνω τῶν στάντων νὰ κάμω ἀμπελόφυλα |[10] ὡσὰν τῆς Νέας Μονῆς καὶ τὰ καυχιὰ του ὡσὰν τῆς Κυρίας τοῦ Φόρου καὶ ἀπὸ πάνω τῶν |[11] ἀμπελόφυλων νὰ κάμω τὰ σπίτια των ιβ΄ ἑορτῶν λαβοράδα καὶ μὲ τὰ σανίδια του καὶ |[12] ἀποπάνω αὐτῶν νὰ κάμνω τὰ καυχία ὡσὰν τοῦ Ἁγίου Ἠλιοῦ, καὶ ἀποπάνω αὐτῶν |[13] νὰ κάμνω σπίτια λαβοράδα ιε΄ καὶ ἀποπάνω καὶ αὐτῶν ν' ἀκάμνω τὰ καυ|[14] χία ὡσὰν τοῦ Ἁγίου Ἠλιοῦ καὶ ἀποπάνω καὶ αὐτῶν νὰ κάμνω μία κόρδα λαβοράδα ὡσὰν |[15] τῆς Κυρίας Βλαχιόρενας καὶ ἀπὸ πάνω αὐτῆς τῆς κόρδας νὰ κάμνω καυχία ὡσὰν |[16] τοῦ Χριστοῦ τοῦ Κεφαλᾶ |[17] τοῦ Ρεθέμνου καὶ ὅλλαις αἱ κόρδαις νά 'ναι μὲ τὰ σορλάδα τως καὶ ἀπὸ πάνω αὐτῶν ν' ακάμνω |[18] καὶ ν' αξετελειώσω τὸν σταυρὸν ὁπό 'χω ἀρχινισμένον καὶ ν' ακάμνω καὶ κεροπίγια ἑπτὰ |[19] μικρὰ μεγάλα, πρῶτα καὶ δεύτερα ὡσὰν τῆς Κυρίας Περίβλεπτος καὶ ὅ,τι ἄλλα λαβόρε |[20] τῶς κάμνει χρεία αὐτῶν των διάστιλλων, ὁπου να τελειοθοῦν πάσα πράγμα |[21] νὰ τὸ κάμνω καὶ νὰ ξετελειώνω ὁπου να ἀρέσουν πάσα αθρώπου πρακτικοῦ |[22] εἰς τέρμενον ἕος ὅλλον τὸν φευρουάριον πρῶτον ἐρχόμενον αφμθ΄ καί | μετὰ τοῦτο ἐσὺ ὁ ρηθεὶς καλόγερος νὰ μοῦ δίδης ὅλλα τὰ πρεσταμέντα, ἤτις ξύλα, καρφιά, |[23] κόλα, καὶ ἐγὼ νὰ μὴν βάνω ἄλλω παρὰ τὴν μαϊστράντζα ὅλλη. Καὶ |[25] διὰ πλήρωμά μου ἐσάστημεν νὰ μοῦ δώσης ὅλλα δουκάτα κορέντε ἤγουν ἐννενήντα |[26] ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὁμολογῶ καὶ ἐπαράλαβα ἀπὸ σένα τὸν λεγόμενον καλόγερον δουκάτα |[27] κορέντε ἑπτὰ καὶ τὰ πίλοιπα νὰ μοῦ τὰ δίδης ἀλαντζορνάδα, κάμνοντα καὶ πέρν|[28]νοντα, ὁδέκαλα τά 'χω τελειομένα νὰ μέ 'χεις καὶ ἀποληρομένον. Μετὰ τοῦτο, ἀτεντέροντά μου |[29] ἐσὺ ὁ ρηθεὶς καλόγερος εἰς τὸ προστεμέντο καὶ εἰς τὸ παγαμέντο καὶ ἐγὼ δὲν σοῦ θέλω |[30] ἀτεντέρη νὰ ἐμπορῆς ἐσὺ ὁ ρηθεὶς καλόγερος νὰ κάμνης ὅλλα τὰ ἄνωθε ως ἔνωθε σοῦ προμετέρω |[31] μὲ ἄλλους μαστόρους τους ακριβότερους*

εἰς πασα ἰντάνω ἰντερέσον μου καὶ ταῦτα νὰ σκοδέρης ἀπό |[32] μένα καὶ ἀπὸ τὰ καλά μου διὰ τοῦ γαστάλδο ἀπάνω εἰς ἐξόδοις μου χωρὶς ἐναντίον. Ἀπὸ τὸ |[33] ἄλλω μέρος ἐγὼ ὁ ρηθεὶς Ἀκάκιος Ἀμπελικὸς τοῦ ποτὲ κυρ Ἰωάννου, ὄνομα τὸ ἄνωθε, πρεζέντε |[34] καὶ κοτέντε εἰς ὅλλα τὰ ἄνωθε καὶ θέλω καὶ ἐγώ ἀ δεν σου θέλω ἀτεντέρει καὶ ἐγώ εἰς τὰ ἄνωθε νὰ μην εἴσαι |[35] κρατημένος μου τίποτε.

|[36] *Μάρτυρες παρακαλετοί: Κυρ Μιχαὴλ Κλησόδικος καὶ μαΐστρο-Δημήτρης Καρποφόρος παρμπέρης.*

ΣΧΟΛΙΑ

2. Ἰωάννης Σκορδήλης: Γιὰ τὴν ἱστορικὴ οἰκογένεια τῶν Σκορδίληδων, ποὺ ἀνάγει τὴν ἀρχή της στὸν μεσαιωνικὸ θρύλο τῆς Κρήτης γιὰ τὰ δώδεκα ἀρχοντόπουλα, βλ. τὴν ὡραία μελέτη τοῦ Στ. Ξανθουδίδου, «Τὸ δίπλωμα (προβελέγιον) τῶν Σκορδιλῶν τῆς Κρήτης», *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Κρητικῶν Σπουδῶν*, Β΄ (1939) 199-212. Ὁ ἀναφερόμενος ἐδῶ Ἰωάννης Σκορδίλης, μαραγκός, εἶναι πρόσωπο ἄγνωστο ἀπὸ ἄλλη πηγή.
4. τοῦ μοναστηρίου ...τῆς Δαφνιώτισσας: Γιὰ τὸ λαμπρὸ μοναστήρι τοῦ Δαφνίου βλ. προχείρως, Γ. Σωτηρίου, «Μονὴ Δαφνίου», *Εὑρετήριον Μεσαιωνικῶν Μνημείων*, Γ΄ (1932) 217-226. Σχέση τοῦ μοναστηριοῦ μὲ τὴν Κρήτη δὲν εἶναι γνωστή, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀναφερόμενη στὴν παρούσα σύμβαση, ποὺ δὲν γνωρίζουμε καὶ ἂν πραγματοποιήθηκε.
5. πρεζέντε καὶ κοτέντε: Τυπικὴ ἔκφραση στὰ δικαιοπρακτικὰ ἔγγραφα, σημαίνει ὅτι ὁ συμβαλλόμενος εἶναι παρὼν (πρεζέντε) καὶ συμφωνεῖ (εἶναι εὐχαριστημένος, κοτέντε) μὲ ὅσα διαλαμβάνει ἡ σύμβαση.
   - τὰ διάστηλα: Βλ. προηγούμενο ἔγγραφο (σχόλια).
6. στάντες: εἶναι οἱ ὄρθιες ξύλινες στῆλες τοῦ τέμπλου, μεταξὺ τῶν ὁποίων δημιουργοῦνται οἱ θέσεις τῶν θυρῶν τοῦ ἱεροῦ βήματος καὶ τῶν εἰκόνων τοῦ εἰκονοστασίου.
   - τὴν μεσακὴν πόρταν: δηλ. τὴν ὡραία πύλη.
7. τὸ λαβόρε: ὁ γλυπτὸς διάκοσμος.
   - τοῦ Μεγάλου Γεωργίου τοῦ Μουγλινοῦ: Στοὺς καταλόγους τῶν ὀρθόδοξων ἐκκλησιῶν τοῦ Χάνδακα ἡ ἐκκλησία αὐτὴ ἀναφέρεται ὡς S. Georgius Muglino, ὁ Ἅγιος Γεώργιος τοῦ Μουγλινοῦ. Ἡ θέση τῆς ἐκκλησίας δὲν ἔχει ἐξακριβωθεῖ. Ὁ G. Gerola, «Topografia delle chiese della città di Candia», *Bessarione* 34 (1918) 53, πιστεύει (μᾶλλον ἐσφαλμένως) ὅτι ἡ ὀνομασία ὀφείλεται σὲ παραφθορὰ τοῦ οἰκογενειακοῦ ἐπιθέτου Τρουλλιννός, καὶ διέκρινε ἴχνη της (1910) στὴν οἰκία τοῦ Ἐμμανουὴλ Πλουμιστοῦ, χωρίς, δυστυχῶς, ἄλλα προσδιοριστικά.
8. τῆς Κυρίας Ὁδηγήτριας: Γιὰ τὴν ἐκκλησία αὐτὴ βλ. Gerola, «Topografia», 39.11.
   - τὰ στουδάρια: Δὲν εἶμαι βέβαιος ὅτι ἀνέγνωσα σωστὰ αὐτὴ τὴ δυσανάγνωστη στὸ χειρόγραφο λέξη.
9. τῆς Κυρίας τῶν Ἀγγέλων: Ἡ ἐκκλησία αὐτή, κατὰ τὸν Gerola, «Topografia», 41.26, βρισκόταν στὸ Ἐξώπορτον τοῦ Χάνδακα.
10. τῆς Νέας Μονῆς: Ἦταν ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου, ἡ Κυρία τῆς Νέας Μονῆς. Βλ. Gerola, «Topografia» 29 (= κατάλογος V, 28), 40. 15.
    - τὰ καυχία: Ἄγνωστος τεχνικὸς ὅρος, πιθανῶς σημαίνει τὰ τελειώματα, τὰ ἀκροθίνια.
    - τῆς Κυρίας τοῦ Φόρου: Ἡ ἐκκλησία αὐτὴ εἶναι γνωστὴ στοὺς καταλόγους τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χάνδακα ὡς «S. Maria Platea» καὶ «Madonna». Σύμφωνα μὲ τὶς πηγές, ἦταν κατὰ τὸ ἥμισυ ὀρθόδοξη καὶ κατὰ τὸ ἄλλο ἥμισυ λατινική. Πρβλ. Gerola, «Topografia», 41, ὅπου καὶ οἱ ἀναφορὲς τῶν καταλόγων. Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Monumenti Veneti nell'isola di Creta*, II, 157. Βρισκόταν στὴν περιοχὴ τοῦ σημερινοῦ Ἀραστᾶ, στὸ κέντρο τῆς πόλεως.
11. τὰ σπίτια: οἱ θέσεις τῶν εἰκόνων τοῦ δωδεκαόρτου.

12. τοῦ Ἁγίου Ἠλιοῦ: Στοὺς καταλόγους ἀναφέρονται δύο ἐκκλησίες τοῦ Ἁγίου Ἠλία: ὁ «Ἅγιος Ἠλίας τῶν κτιστάδων» καὶ ὁ Ἅγιος Ἠλίας τοῦ Κανταλόρου (S. Ilia Candeloro, S. Elia, chiesa greca). Βλ. Gerola, «Topografia», 51.
14. κόρδα λαβοράδα: διακοσμητικὴ γραμμή.
15. τῆς Κυρίας Βλαχιόρενας: Ἡ ἐκκλησία τῆς Κυρίας Βλαχέρνας ἀναγράφεται στοὺς λατινικοὺς καταλόγους «S. Maria Vlaghiorena, chiesa greca». Gerola, «Topografia», 29 (VII, 68).
16. τοῦ Χριστοῦ τοῦ Κεφαλᾶ: Ἐκκλησία τοῦ Χάνδακα, ποὺ ἀνῆκε στὸ σιναϊτικὸ μετόχι τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης. Ἡ ὀνομασία τῆς ἐκκλησίας ὀφείλεται στὸν ἱδρυτὴ ἢ ἀρχικὸ κτήτορά της, ποὺ θὰ εἶχε τὸ βυζαντινὸ ἐπώνυμο Κεφαλᾶς, γνωστὸ ἤδη ἀπὸ τὸν 10ο αἰώνα. Πρβλ. Ζαχ. Τσιρπανλῆ, «Ὁ Ἰωάννης Πλουσιαδηνὸς καὶ ἡ σιναϊτικὴ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ Κεφαλᾶ στὸν Χάνδακα», *Θησαυρίσματα* 3, 1964, 1-28. Ἐπίσης, Gerola, «Topografia», 36, ἀρ. 1, ὅπου καὶ οἱ ἀναφορὲς στοὺς καταλόγους τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χάνδακα. Βλ. ἀκόμη, Στ. Σπανάκη, «Συμβολὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Κρήτης κατὰ τὴ βενετοκρατία», *Κρητικὰ Χρονικὰ* ΙΓ΄ (1959), 252, σημ. 29, ὅπου ἡ ἐκκλησία τοποθετεῖται στὴ σημερινὴ ὁδὸ Ἰω. Περδικάρη, στὴ θέση τοῦ ξενοδοχείου «Ἰδαῖον Ἄντρον».
    - ἰνταγιάδα: ἀνάγλυφη, σκαλισμένη (ἰταλ. intagliato).

16-17. ὡσὰν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Κεφαλᾶ τοῦ Ρεθέμνου: Δὲν ὑπάρχει καμιὰ πληροφορία γιὰ τὴν ἐκκλησία αὐτή, καὶ εἶναι ἡ πρώτη μνεία της, ἀπὸ ὅσα γνωρίζω.
   - μὲ τὰ σορλάδα τως: Ἀγνοῶ τὴ σημασία τῆς λέξης.

19. τῆς Κυρίας τῆς Περίβλεπτος: Στοὺς καταλόγους ἡ ἐκκλησία ἀναγράφεται καὶ Santa Maria Pericleto, chiesa greca. Gerola, «Topografia», 33 VII, 1.

ΜΕΡΟΣ ΠΕΜΠΤΟ

Στους τόπους της οθωμανικής κυριαρχίας

Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη

Εικόνα ένθρονου Χριστού, αφιέρωμα του Ιωαννίκιου μητροπολίτη Βέροιας και πατριάρχη Αλεξανδρείας κατά τον 17ο αι.

Η σχέση της με την κρητική τέχνη

Η ώς τώρα έρευνα έχει αποδώσει στη δραστηριότητα του μητροπολίτη Βέροιας Ιωαννίκιου (1638 – 1645),[1] ο οποίος έγινε στη συνέχεια πατριάρχης Αλεξανδρείας, έναν αριθμό εικόνων που βρίσκονται σε ναούς της πόλης.[2] Η απόδοση αυτή έγινε με βάση επιγραφή σε εικόνα του Ιωάννη του Προδρόμου που υπάρχει στο ναό των Αγίων Αναργύρων της Βέροιας (Εικ. 1). Η επιγραφή αναφέρει «Βεροίας Ιωαννι» (sic) και πιστεύεται ότι πρόκειται για τον Ιωαννίκιο. Η εικόνα είναι πολύ καλό έργο του πρώτου μισού του 17ου αι., εποχή που έδρασε στην πόλη ο Ιωαννίκιος, και η απόδοσή της στην εποχή της αρχιερατείας του είναι πιθανή. Ωστόσο αναφέρεται και η πιθανή ύπαρξη μητροπολίτη Ιωάννη στη Βέροια το 1645.[3] Όποιος από τους δύο μητροπολίτες κι αν είναι ο αφιερωτής, η χρονολόγηση της εικόνας δε διαφοροποιείται ουσιαστικά.



Εικόνα 1. Βέροια. Εικόνα Ιωάννη του Προδρόμου (1638-1645)

Ο εντοπισμός τα τελευταία χρόνια μιας εικόνας του Χριστού, της οποίας η ύπαρξη ήταν γνωστή βιβλιογραφικά,[4] θεωρούνταν όμως χαμένη, και στην οποία υπάρχει η αναφορά του ονόματος του Ιωαννίκιου, επιτρέπει την περαιτέρω εξέταση του θέματος. Όμως και αυτή η διερεύνηση δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί προκαταρκτική, διότι ο μεγαλύτερος αριθμός των εικόνων αυτής της εποχής που υπάρχουν στη Βέροια δεν έχει συντηρηθεί και η εξέτασή τους είναι προβληματική. Στόχος της μελέτης είναι να δώσει όσα στοιχεία είναι εφικτό να επισημανθούν, ώστε να διαφωτιστούν η προσφορά του συγκεκριμένου ιεράρχη στην τέχνη της εποχής και οι επιλογές του.

---

1 Για τον Ιωαννίκιο βλ. Χρυστοστόμου Παπαδοπούλου (+1938), αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας (62-1934)*, Αθήναι [2]1985 (α΄ έκδ. 1935), σ. 699 και Χρυσοστόμου Μ. Παπαδοπούλου, μητροπολίτου Καρθαγενίας, *Το Πατριαρχείο Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής στο χρόνο. Από τον Απόστολο Μάρκο στην τρίτη χιλιετία*, Αθήνα – Αλεξάνδρεια 2000, σ. 157.

2 Θ. Παπαζώτος, «Το έργο ενός ανώνυμου ζωγράφου στη Βέροια», *Μακεδονικά* 19 (1979) 168-192.

3 Γ. Χιονίδης, *Σύντομη ιστορία του Χριστιανισμού στην περιοχή της Βέροιας*, Βέροια 1961, σ. 27, όπου εκφράζεται επίσης και η άποψη ότι ο συγκεκριμένος Ιωάννης μπορεί να ήταν μητροπολίτης της Βέροιας της Θράκης ή της Συρίας.

4 Σ. Σταμούλης, «Συμβολή εις τον κατάλογον των επισκόπων Βεροίας και Ναούσης», *Επετηρίς Μεσαιωνικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών* 12 (1962) 47.



Εικόνα 2. Βέροια. Εικόνα Χριστού Παντοκράτορα (1638-1645).

Η εικόνα, έργο μεγάλων διαστάσεων (1,15 × 0,79) και εξαιρετικά επιμελημένο, απεικονίζει τον Χριστό ένθρονο σε μεγαλοπρεπή θρόνο και σε λαμπρό χρυσό βάθος[5] (Εικ. 2).

5 Η εικόνα βρέθηκε αναρτημένη σε τοίχο του γραφείου του στρατηγού του Β΄ Σώματος Στρατού (Βέροια), στον οποίο φαίνεται ότι προσφέρθηκε σε κάποια εποχή μετά το 1962, εποχή στην οποία αναφέρεται από τον Σ. Σταμούλη. Με παρέμβαση του μητροπολίτη Βεροίας κ. Παντελεήμονα η εικόνα μεταφέρθηκε στη Συλλογή της Μητρόπολης στη Μονή Δοβρά της Βέροιας. Μια πρώτη παρουσίασή της, πολύ συνοπτική, έγινε στον κατάλογο της Έκθεσης *«Εικόνες από την καρδιά της Ελλάδος»*, που πραγματοποιήθηκε στο Άμστερνταμ το 2003. Το έργο ανήκε στο τέμπλο του ναού της Αγίας Άννας, ο οποίος βρισκόταν στο βορειοανατολικό τμήμα του Μητροπολιτικού ναού (Ξ. Σαββοπούλου-Κατσίκη, «Ο ναός των πρωτοκορυφαίων αποστόλων Πέτρου και Παύλου στη Βέροια», *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου, Ο απόστολος Παύλος και η Βέροια*, Βέροια 1996, σ. 179-217, ιδιαίτερα σ. 184, και Παπαζώτος, ό.π., σ. 216. Για την εικόνα βλ. Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, «Βυζαντινές και Μεταβυζαντινές εικόνες της Βέροιας», *Έκθεση Βυζαντινές εικόνες από την καρδιά της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 112, εικ. 25.

Ο Χριστός κάθεται μετωπικά σε θρόνο ο οποίος καλύπτει σχεδόν όλο το πλάτος της εικόνας και πατά σε υποπόδιο με μαξιλάρι, όπου κυριαρχεί το κόκκινο και ρόδινο χρώμα με χρυσίζουσες διακοσμητικές γραμμές. Διακοσμημένο ανάλογα είναι και το μαξιλάρι του θρόνου. Στο αριστερό χέρι κρατά ανοιχτό ευαγγέλιο το οποίο στηρίζει στον αριστερό μηρό. Στο απόλυτα ορθογραφημένο κείμενο του ευαγγελίου αναγράφεται: ΔΕΥΤΕ ΠΡΟΣ ΜΕ ΠΑΝΤΕΣ ΟΙ ΚΟΠΙΩΝΤΕ(Σ) Κ(ΑΙ) ΠΕΦΟΡΤ(ΙΣ)ΜΕΝΟΙ ΚΑΓΩ ΑΝΑΠΑΥΣΩ ΥΜΑΣ ΑΡΑΤΕ ΤΟ(Ν) ΖΥΓΟΝ ΜΟΥ. (Ματθ. 11, 28-29). Το δεξί χέρι είναι υψωμένο μπροστά στο στήθος σε κίνηση ευλογίας. Το πρόσωπο στεφανωμένο με σκούρα καστανά μαλλιά και γένια αποδίδεται με έντονους σκούρους προπλασμούς. Φωτίζεται μόνο το κεντρικό μέρος του προσώπου και του λαιμού. Τα μάτια σκούρα με έντονο άσπρο βολβό δίνουν στο πρόσωπο έκφραση σοβαρή και απόμακρη. Επιμελημένος είναι και ο ανάγλυφος σταυροφόρος φωτοστέφανος διακοσμημένος με ελικοειδείς μίσχους και την επιγραφή ο ΩΝ. Ο ζωγράφος έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στον κόκκινο ορθόσημο χιτώνα και κυρίως στο γεμάτο χρυσοκονδυλιές ιμάτιο με τις πλούσιες πτυχώσεις πάνω στον αριστερό μηρό (χρώματα πράσινο και χρυσό). Σε επιγραφή στο ύψος του κεφαλιού του Χριστού μέσα σε κόκκινους κύκλους με σχηματοποιημένη φυτική διακόσμηση αναγράφεται Ι(ΗΣΟΥ)C Χ(ΡΙΣΤΟ)C. Εξαιρετικά επιμελημένος είναι ο ξυλόγλυπτος θρόνος με το ερεισίνωτο, με έντονη διακοσμητική διάθεση. Κεφαλές ζώων στολίζουν το πάνω μέρος των ποδιών του θρόνου. Η απεικόνιση των τεσσάρων συμβόλων των ευαγγελιστών στις πάνω και κάτω γωνίες του ερεισινώτου (αριστερά ο αετός, σύμβολο του Ιωάννη, και το λιοντάρι, σύμβολο του Μάρκου· και δεξιά ο άγγελος, σύμβολο του Ματθαίου, και ο μόσχος του Λουκά) δείχνει το νόημα της παράστασης, που είναι γνωστό από την παλαιοχριστιανική τέχνη[6]. Αριστερά και δεξιά από τους ώμους του Χριστού, πίσω από το ερεισίνωτο δύο σεραφείμ και άλλα δύο στις πλάγιες πλευρές ανάμεσα στα σύμβολα των ευαγγελιστών ολοκληρώνουν το αποκαλυπτικό και εσχατολογικό νόημα της παράστασης του Χριστού ως Παντοκράτορα και Κριτή.

Από εικονογραφική άποψη το θέμα του ένθρονου Χριστού σ' αυτόν τον τύπο και με το ίδιο κείμενο στο ευαγγέλιο αλλά με διαφορετικό σχήμα θρόνου ανάγεται στον κρητικό ζωγράφο του 15ου αι. Άγγελο. Η εικόνα του μάλιστα στο Μουσείο της Ζακύνθου θεωρείται αρχέτυπο.[7] Το θέμα εμπλουτίστηκε στη συνέχεια με την απεικόνιση των ευαγγελιστών ή των συμβόλων τους. Σε εικόνα του Βυζαντινού Μουσείου της Αθήνας των αρχών του 17ου αι., στα τέσσερα άκρα του θρόνου του ένθρονου Χριστού

6 Βλ. Ε. Τσιγαρίδας, *Μονή Λατόμου (Όσιος Δαβίδ)*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 37-54.

7 *Holy Image, Holy Space: Icons and Frescoes from Greece*, Κατάλογος έκθεσης, Αθήνα 1988, αριθμ. 43, σ. 203. Για την εικόνα βλ. επίσης Ζ. Μυλωνά, *Μουσείο Ζακύνθου*, Αθήνα 1998, αριθμ. 87, σ. 226.

εικονίζονται καθισμένοι ευαγγελιστές με τα σύμβολά τους[8] και σε άλλη, έργο του Τζάνε στα 1664,[9] στο πάνω μέρος του θρόνου υπάρχουν μόνο τα σύμβολα των ευαγγελιστών. Άλλη παραλλαγή με απεικόνιση προφητών στο θρόνο παρουσιάζεται σε εικόνα της Καστοριάς του 15ου αι.[10] και σε εικόνα του Μιχαήλ Δαμασκηνού του δεύτερου μισού του 16ου αι. που βρίσκεται στο Α΄ Νεκροταφείο της Κέρκυρας και απεικονίζει τον Χριστό ένθρονο ως Μεγάλο Αρχιερέα.[11] Η προσθήκη των τεσσάρων σεραφείμ στο θρόνο μαζί με τα σύμβολα των τεσσάρων ευαγγελιστών στη δική μας εικόνα προσδιορίζει σαφέστερα το αποκαλυπτικό και εσχατολογικό περιεχόμενό της και δείχνει μια πιο σύνθετη σύλληψη του θέματος.

Η απόδοση του θρόνου ακολουθεί τα μακεδονικά πρότυπα των ξυλόγλυπτων τέμπλων. Βέβαια ξυλόγλυπτοι θρόνοι απλούστερης μορφής υπάρχουν και σε άλλους χώρους και σε παλιότερες ή σύγχρονες με την εξεταζόμενη εικόνα εποχές, όπως π.χ. στον ένθρονο Χριστό του Ιστορικού Μουσείου Κρήτης των αρχών του 15ου αι.,[12] στο έργο του Άγγελου στη Μονή Βιάννου,[13] στην ένθρονη Παναγία στο ναό του Αγίου Αντωνίου Κέρκυρας[14] περίπου το 1500, στον ένθρονο Χριστό του 1580-90 από το ναό των Αγίων Σαράντα της Πάτμου[15] και στη Δέηση με την απεικόνιση και των αγίων Άννας και Αντωνίου των αρχών του 17ου αι. στο Βυζαντινό Μουσείο της Αθήνας.[16] Ο θρόνος όμως της εικόνας της Βέροιας έχει στενότερη σχέση με το θρόνο της Παναγίας σε εικόνα της Μονής Παύλου στο Άγιο Όρος,[17] του ένθρονου Χριστού στη Μεσήμβρια της Βουλγαρίας του 1603[18] και της ένθρονης Παναγίας στη Μονή Ξενοφώντος του 1629,[19] όπου όμως η έντονη διακοσμητική διάθεση δεν έχει ανάλογη λεπτόλογη απόδοση με τη δική μας. Μεγαλύτερη ομοιότητα παρουσιάζει ο θρόνος της Παναγίας βρεφοκρατούσας του Βυζαντινού Μουσείου της Βέροιας παρά το γεγονός ότι είναι λιγότερο διακοσμημένος.[20]

Από τεχνοτροπική άποψη ο ζωγράφος ακολούθησε τις αντιλήψεις της εποχής του, δηλαδή του πρώτου μισού του 17ου αι., ως προς την απόδοση των αναλογιών του σώματος, των ενδυμάτων και το πλάσιμο του προσώπου. Η εικόνα του ένθρονου Χριστού με τη Δέηση του Βυζαντινού

8 Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*, Αθήνα 1998, αριθμ. 64, πίν. σ. 211.
9 Στο ίδιο, αριθμ. 73, πίν. σ. 233.
10 *Εικόνες της Κρητικής Τέχνης (από τον Χάνδακα ώς την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη)*, Κατάλογος Έκθεσης, Αθήνα 1993, σ. 525-526, εικ. 172 (κείμενο Ε. Τσιγαρίδα).
11 Π. Λ. Βοκοτόπουλος, *Εικόνες της Κερκύρας*, Αθήνα 1990, εικ. 23.
12 *Εικόνες της Κρητικής Τέχνης*, ό.π., εικ. 170 (Κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
13 Στο ίδιο, σ. 542-513, εικ. 157 (κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
14 Βοκοτόπουλος, ό.π., εικ. 15.
15 Μ. Χατζηδάκης, *Εικόνες της Πάτμου*, Αθήνα 1995, αριθμ. 80, πίν. 53.
16 Αχειμάστου-Ποταμιάνου, ό.π., αριθμ. 64, εικ. σ. 211.
17 Μαρία Βασιλάκη, «Εικόνες 17ου αι.», *Εικόνες Ιεράς Μονής Αγίου Παύλου*, Άγιον Όρος 1998, εικ. 45.
18 K. Pascaleva, *Icones de Bulgarie*, Sofia 1989, εικ. 93.
19 Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, *Εικόνες 17ου αι.*, Ιερά Μονή Ξενοφώντος, Άγιον Όρος 1998, σ. 167-172, εικ. 73.
20 *Εικόνες Κρητικής Τέχνης*, σ. 528, εικ. 177 (Κείμενο Σ. Κίσσα).

Μουσείου της Αθήνας που χρονολογήθηκε στις αρχές του 17ου αι.[21] και η εικόνα του ένθρονου Χριστού με τους άγιους Ανδρέα και Παρασκευή της Πάτμου, που χρονολογήθηκε γύρω στα 1600 και είναι έργο του Ιωάννη Απακά, παρουσιάζουν ομοιότητα ως προς τις αναλογίες του σώματος, το πλάσιμο του προσώπου με τους σκούρους προπλασμούς και ως προς την απόδοση της χρυσοκονδυλιάς του ιματίου του Χριστού.[22] Ως προς το πλάσιμο του προσώπου η εικόνα της Βέροιας έχει επίσης στενή σχέση με την εικόνα του ενταφιασμού του Χριστού από το ναό της Υπαπαντής στην Πάτμο που χρονολογήθηκε ανάμεσα στα 1620-1645[23] και με δύο εικόνες του αγίου Νικολάου, από την Κρήτη, μία του 1637[24] και μία του δεύτερου μισού του 17ου αι.[25] Ως προς την απόδοση της χρυσοκονδυλιάς επίσης ανάλογος είναι ο Χριστός στη Βουλγαρία του 1603 που προαναφέρθηκε[26] και οι δύο εικόνες ένθρονου Χριστού, η μία από τη Μονή Αρκαδίου του 1631[27] και η άλλη από τη Μονή Χρυσοπηγής της ίδιας περίπου εποχής.[28]

Μεγαλύτερη είναι όμως η σχέση της εικόνας της Βέροιας με έργα που αποδίδονται στην αγιορείτικη τέχνη. Όμοιο πλάσιμο στα πρόσωπα έχουν δύο εικόνες της Μονής Βατοπεδίου, μία του Χριστού[29] και μία της Παναγίας[30] του πρώτου μισού του 17ου αι., που θεωρείται ότι αντιγράφουν πιστά τις δεσποτικές εικόνες του τέμπλου της Μονής Σταυρονικήτα, έργα του Θεοφάνη του 1545/6, οι εικόνες του Ιωάννη του Προδρόμου του 17ου αι.[31] και του Επιτάφιου θρήνου (1616) της Μονής Παύλου[32] και η εικόνα της Υπαπαντής του πρώτου μισού του 17ου αι. στη Μονή Χιλανδαρίου.[33]

Ακόμη μεγαλύτερη ομοιότητα τόσο ως προς το πλάσιμο του προσώπου όσο και ως προς την απόδοση της χρυσοκονδυλιάς έχουν έργα που χρονολογήθηκαν στα μέσα του 17ου αι., όπως η εικόνα του ένθρονου Χριστού με τη Σταύρωση της Μονής Βατοπεδίου, που θεωρείται έργο τοπικού εργαστηρίου,[34] δύο εικόνες της ίδιας εποχής στη Μονή Παντοκράτορος, μία με παράσταση Ανάστασης[35] και μία της Κοίμησης.[36] Όμοιο πλάσιμο προσώπου έχει επίσης ο Χριστός Παντοκράτορας της Μονής Παντοκράτορα

21 Βλ. σημ. 16.
22 Μ. Χατζηδάκης, *Οι θησαυροί της Μονής Πάτμου*, Αθήνα 1988.
23 Χατζηδάκης, *Εικόνες Πάτμου*, ό.π., αριθμ. 146, πίν. 68.
24 *Εικόνες Κρητικής Τέχνης*, ό.π., σ. 520-521, εικ. 167 (Κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
25 Στο ίδιο, σ. 521-522, εικ. 168 (κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
26 Βλ. σημ. 18.
27 *Εικόνες Κρητικής Τέχνης*, ό.π., σ. 484, εικ. 127 (κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
28 Στο ίδιο, σ. 487-488, εικ. 131 (κείμενο Μ. Μπορμπουδάκη).
29 Ε. Τσιγαρίδας, «Φορητές Εικόνες», *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου*, τόμ. Β΄, Άγιον Όρος 1996, εικ. 349.
30 Στο ίδιο, εικ. 343, σ. 408.
31 Βασιλάκη, ό.π., εικ. 42.
32 Στο ίδιο, εικ. 49-50.
33 Σ. Πέτκοβιτς, *Εικόνες Ιεράς Μονής Χιλανδαρίου*, Άγιον Όρος 1997, εικ. σελ. 143.
34 Τσιγαρίδας, *Μονή Βατοπαιδίου*, ό.π., εικ. 348.
35 Κ. Καλαμαρτζή-Κατσαρού, «Εικόνες 16ου-18ου αι.», *Εικόνες Ιεράς Μονής Παντοκράτορος*, Άγιον Όρος 1998, εικ. 123.
36 Στο ίδιο, εικ. 124.

της ίδιας εποχής,[37] καθώς και ίδια απόδοση του χρυσού βάθους και των μικρών κόκκινων κύκλων με την αναγραφή Ι(ΗΣΟΥ)C Χ(ΡΙΣΤΟ)C.

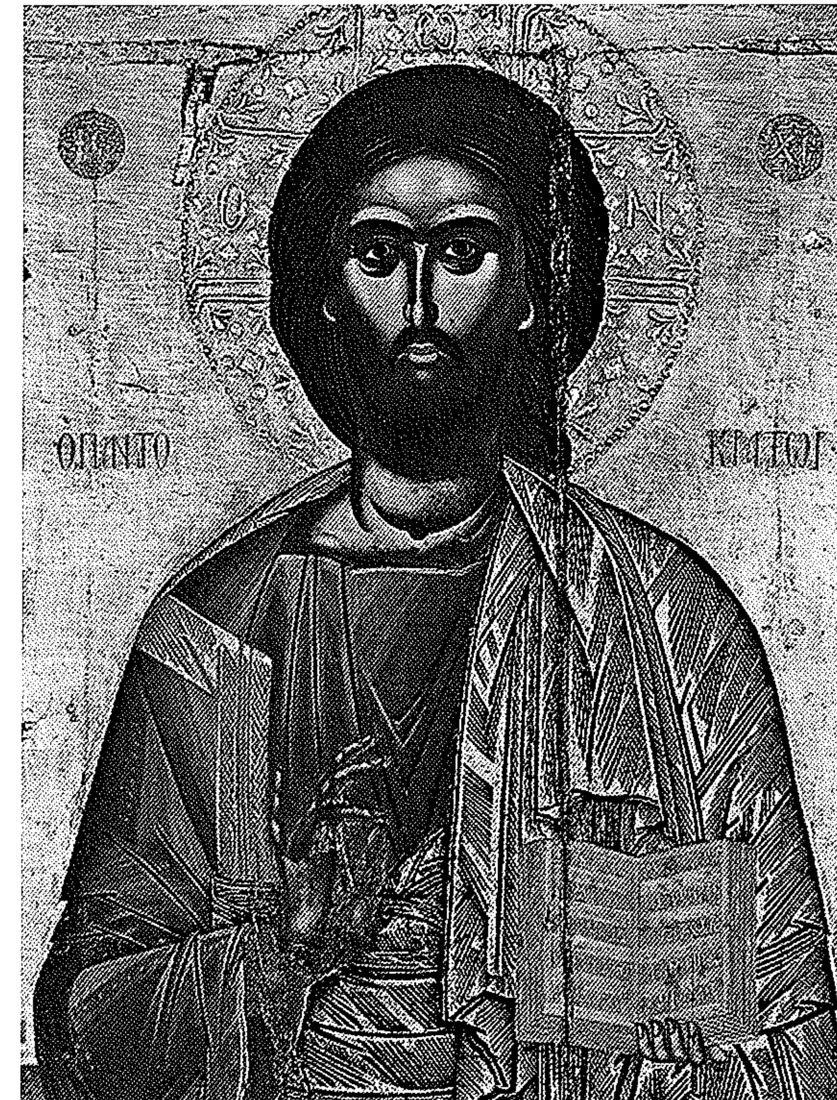
Οι συγκρίσεις που έγιναν οδηγούν στην υπόθεση ότι το έργο πιθανόν να παραγγέλθηκε στο Άγιο Όρος στο δεύτερο τέταρτο του 17ου και να απηχεί τις αντιλήψεις που διαμορφώθηκαν στις αρχές του 17ου αι. στο χώρο αυτό με την επίδραση των έργων που έγινάν από ζωγράφους της κρητικής τέχνης.

Η επιλογή του θέματος και η λαμπρότητα της απόδοσής του δείχνουν έργο υψηλής επιταγής και ικανό τεχνίτη. Έτσι, ακόμη και αν δεν υπήρχε η επιγραφή με το όνομα του Ιωαννικίου, θα ήταν βέβαιο ότι το έργο παραγγέλθηκε από κάποιον που είχε όχι μόνο υψηλή θεολογική γνώση αλλά και διάθεση να δώσει ένα έργο ποιότητας. Η επιγραφή, στο κάτω αριστερά άκρο της εικόνας, ανάμεσα στο πόδι του θρόνου και στο υποπόδιο, σε σκούρο βάθος που υποδηλώνει το δάπεδο αναφέρει: ΔΑΠΑΝΗ ΟΙΚΤΡΟΥ ΙΩΑΝΝΙΚΙΟΥ ΒΕΡΡΟΙ(ΑΣ) ΤΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ. Ο μητροπολίτης δηλώνει μάλλον με κάποια περηφάνια την καταγωγή του από την Αλεξάνδρεια. Στην αφιερωματική επιγραφή δεν αναγράφεται η χρονολογία κατασκευής της εικόνας. Έτσι το χρονικό πλαίσιο καθορίζεται με βάση τα χρόνια της αρχιερατείας του Ιωαννίκιου στη Βέροια.

Με βάση τα ώς τώρα γνωστά στοιχεία ο Ιωαννίκιος ήταν μητροπολίτης Βέροιας στα χρόνια 1638-1645 και στη συνέχεια έγινε πατριάρχης Αλεξανδρείας.[38] Είναι γνωστό ότι καταγόταν από πατέρα Κύπριο και μητέρα Αλεξανδρινή και σπούδασε στη Σχολή του Σιναϊτικού Μετοχίου στον Χάνδακα της Κρήτης. Υπήρξε αρχιδιάκονος του πατριάρχη Αλεξανδρείας Γερασίμου, χειροτονήθηκε πρεσβύτερος το 1628, και το 1638 έγινε μητροπολίτης Βέροιας. Υποδείχτηκε από τον Μητροφάνη Κριτόπουλο ως διάδοχός του στον πατριαρχικό θρόνο της Αλεξάνδρειας, αλλά δεν εκλέχτηκε. Το 1645, όταν πέθανε ο Ιεροσολύμων Θεοφάνης, ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Παρθένιος Β΄ θέλησε να τον αναδείξει πατριάρχη Ιεροσολύμων. Αναφέρεται όμως ότι αντιστάθηκαν οι Ιεροσολυμίτες ζητώντας «Ηγούμενον ταπεινόν και ουχί δυνάστην». Κατά άλλη πηγή όμως ήταν «ανήρ σοφός, πολυμαθής, εις τε την θύραθεν παιδείαν και την καθ' υμάς ιεράν θεολογίαν προς τούτοις πολιτικώτατος και αγιάγαστος και παρ' αυτοίς τοις εθνικοίς».[39]

Η αναζήτηση και αναφορά των στοιχείων αυτών ήταν απαραίτητη για την κατανόηση τόσο του συγκεκριμένου έργου, όσο και όσων περαιτέρω αποδίδονται στη δράση του Ιωαννίκιου. Με βάση τα βιώματά του κατά τις σπουδές του στην Κρήτη ήταν φυσικό να έχει διαμορφώσει επιλογές που σχετίζονται με την κρητική τέχνη. Το γεγονός ότι αρχιερατεύει στο χώρο της Μακεδονίας, στη Βέροια, της οποίας οι σχέσεις με το Άγιο Όρος και τη Θεσσαλονίκη ήταν στενές, δίνει το πλαίσιο των επιλογών του για την παραγωγή του έργου αυτού. Αν ο ζωγράφος κλήθηκε στη Βέροια δεν είναι βέβαιο. Σύμφωνα με άποψη που διατυπώθηκε, ο ζωγράφος που έκανε την εικόνα του Ιωάννη του Προδρόμου, ζωγράφισε και τις

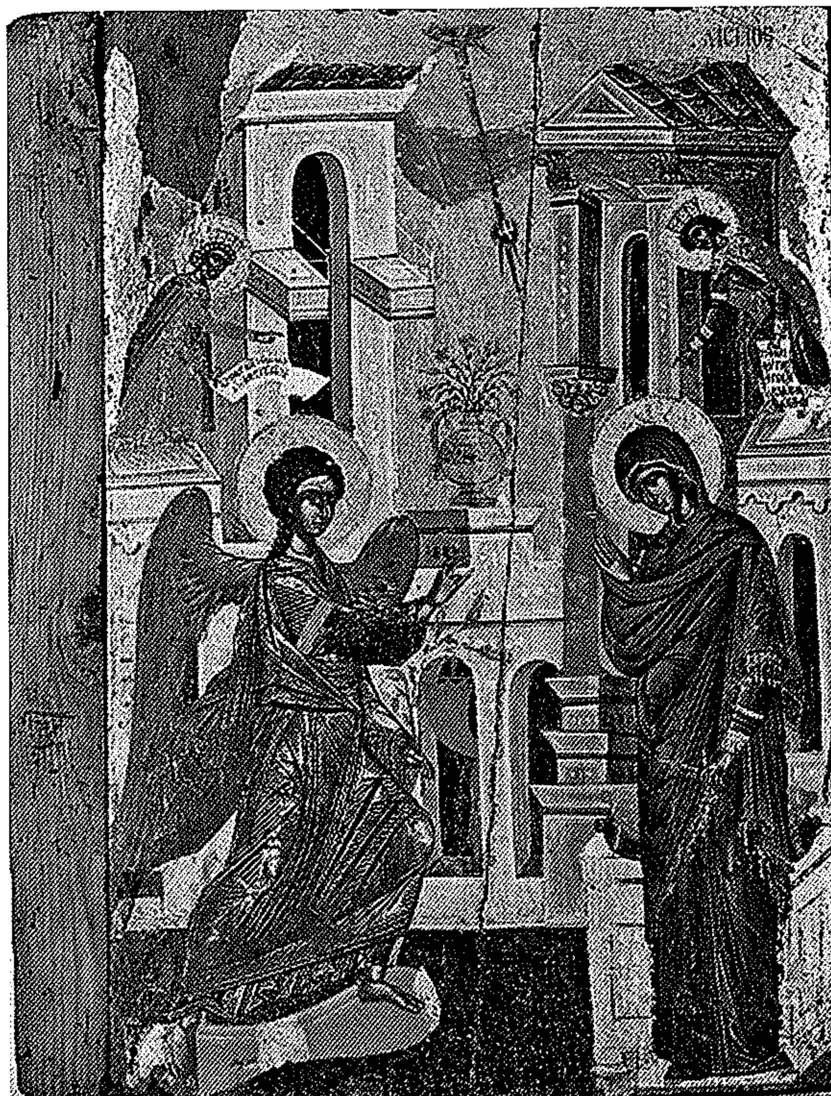
37 Στο ίδιο, εικ. 125.
38 Για το έργο του στο Πατριαρχείο Αλεξάνδρειας βλ. σημ. 1.
39 Χρυσοστόμου Μ. Παπαδοπούλου, ό.π., σ. 157.



Εικόνα 3. Βέροια. Εικόνα Χριστού Παντοκράτορα (1638-1645).

τοιχογραφίες του ναού του Αγίου Νικολάου της Γούρνας, επομένως έμεινε στη Βέροια.[40] Στην εικόνα όμως του Προδρόμου επισημάνθηκαν από τον ίδιο μελετητή και κάποιες αδυναμίες που δεν υπάρχουν στην εικόνα του Χριστού και δεν είναι βέβαιο ότι είναι ο ίδιος ζωγράφος. Σύμφωνα με την ίδια μελέτη, τα έργα της εποχής του Ιωαννίκιου αποδόθηκαν σε τρεις ζωγράφους: στον πρώτο οι εικόνες του Προδρόμου, του αγίου Νικολάου, του αγίου Γεωργίου και Δημητρίου, του Χριστού Παντοκράτορα, της Παναγίας και τρεις από τις μικρές εικόνες του τέμπλου του ναού της Μητρόπολης (Ανάσταση, Υπαπαντή και Σταύρωση) και σε άλλους δύο ζωγράφους που πρέπει να συνεργάζονταν με τον πρώτο μερικές από τις μικρές εικόνες του τέμπλου, στον ένα η Γέννηση της Παναγίας και ο Ευαγγελισμός και στον άλλο η Γέννηση του Χριστού, η Μεταμόρφωση και η Ανάληψη.[41]

40 Παπαζώτος, «Το έργο ενός ανώνυμου ζωγράφου», ό.π., σ. 170.
41 Στο ίδιο, σ. 168-192.



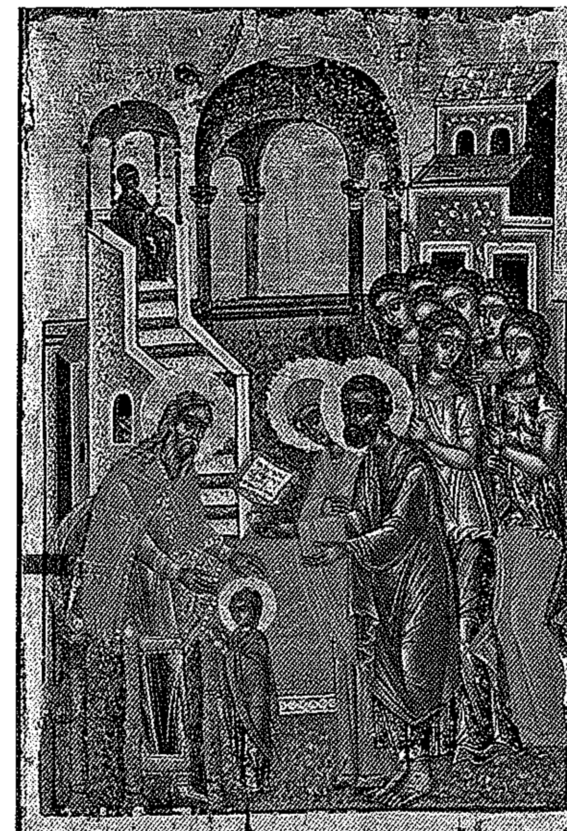
Εικόνα 4. Βέροια. Εικονίδιο με παράσταση Ευαγγελισμού στο τέμπλο του ναού της Μητρόπολης (1638-1645).

Σήμερα, με βάση την ανεύρεση της εικόνας του Χριστού και τον καθαρισμό κυρίως μερικών από τις εικόνες του τέμπλου του ναού της Μητρόπολης μπορούν με κάποια βεβαιότητα να αποδοθούν στο ζωγράφο του Ιωαννικίου οι εικόνες του Χριστού Παντοκράτορα (Εικ. 3), του Ευαγγελισμού (Εικ. 4), των Εισοδίων της Θεοτόκου (Εικ. 5) και της Ανάστασης[42] (Εικ. 6).

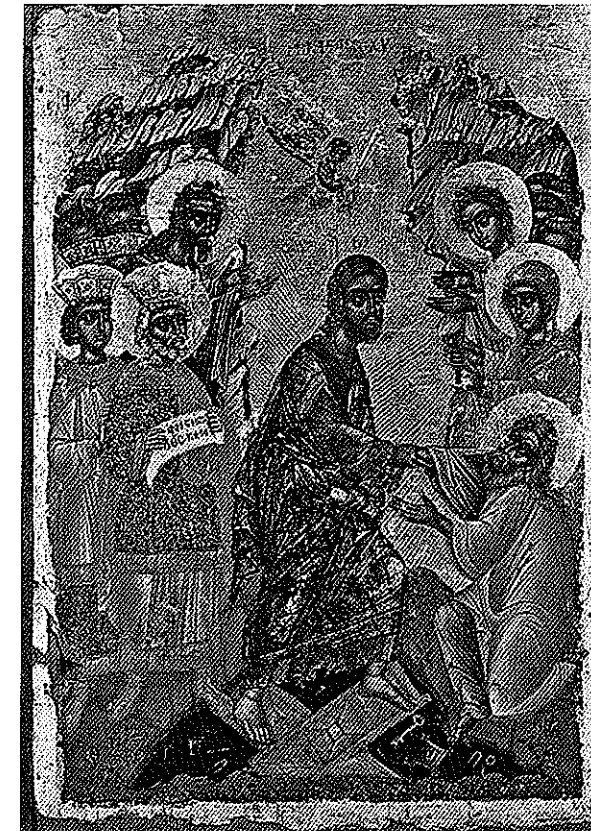
Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει από την ταύτιση των ζωγραφικών μέσων που χρησιμοποίησε ο ζωγράφος, τη χρωματική απόδοση και κάποιες χαρακτηριστικές λεπτομέρειες, όπως είναι ο τρόπος με τον οποίο αποδίδονται οι χρυσοκονδυλιές, το πλάσιμο του προσώπου και ιδιαίτερα των ματιών, καθώς και η απόδοση των δακτύλων χεριών και ποδιών.

Πέρα από το θέμα της απόδοσης των έργων της εποχής του Ιωαννίκιου σε τρεις ή περισσότερους ζωγράφους, ο αριθμός των εικόνων που έγιναν πιθανότατα στα χρόνια της αρχιερατείας του, σε δύσκολους καιρούς, δεν είναι μικρός. Αν προσθέσει κανείς σ' αυτές και την τοιχογράφηση των ναών του Αγίου Νικολάου της Γούρνας (1638-1642) και του ναού της Υπαπαντής (Παναγούδας) το 1643,[43] έχει ένα μέτρο της δραστηριότητάς του, του ενεργού ρόλου του στην πόλη και της παιδείας του.

42 Μαυροπούλου-Τσιούμη, *Εικόνες Βέροιας*, ό.π., σ. 116, εικ. 27, σ. 126, εικ. 32, σ. 136, εικ. 37 και σ. 132, εικ 35 αντίστοιχα.



Εικόνα 5. Βέροια. Εικονίδιο με παράσταση Εισοδίων της Θεοτόκου στο τέμπλο του ναού της Μητρόπολης (1638-1645).



Εικόνα 6. Βέροια. Εικονίδιο με παράσταση Ανάστασης στο τέμπλο του ναού της Μητρόπολης (1638-1645).

43 Θ. Παπαζώτος, *Η Βέροια και οι ναοί της (11ος-18ος αι.). Ιστορική και αρχαιολογική σπουδή της πόλης*, Αθήνα 1994, σ. 218-219.

Στυλιανός Κ. Περδίκης

Ενεπίγραφα αργυρεπίχρυσα αφιερώματα από την Καππαδοκία στην Ιερά Μονή Κύκκου*

͵αψνστ´ (1756): *Κατὰ τὸν Σεπτέμβριον, ἐδιορίσθη ὁ πρωτοσύγκελος κὺρ Γαβριὴλ διὰ τὴν Ἀνατολήν, Καισάρειαν, Νεοκαισάρειαν, Ἄγκυραν, καὶ Ἰκόνιον· Τοῦ ἐδόθησαν ἀπανταχούσαις καὶ τῆς συνοδίας του, τοῦ παπᾶ Γερασίμου δύο σταυροὶ κεκοσμημένοι, δύο ἐπιτραχήλια, πέντε κομμάτια ἅγια λείψανα, δύο τοῦ ἀποστόλου Φιλίππου, ἓν τοῦ ἁγίου Ἀντίπα, τοῦ ἁγίου Ἰάσονος ἕν, καὶ ἓν τοῦ κοινοβιάρχου Θεοδοσίου. καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ νὰ τοὺς βοηθήσῃ· Ἐδόθησαν αὐτοῖς καὶ χίλια βιβλία τουρκιστί, πεντακόσια Κυριακοδρόμια καὶ πεντακόσια ἐκ τῶν Ἀπανθισμάτων.*[1] *Ἀπῆλθε μετ’*

---

* Η εργασία αυτή βασίζεται στις γενικές της γραμμές σε ανακοίνωση που πρωτοπαρουσιάστηκε στο πλαίσιο του παγκοσμίου συνεδρίου: «Η Καππαδοκία των ζώντων μνημείων», που οργάνωσε το Κέντρο Καππαδοκικών Μελετών Νέας Καρβάλης και διεξήχθη στη Νέα Καρβάλη Καβάλας από τις 26 μέχρι 31 Αυγούστου 2000.

1 Οι αναφορές που γίνονται στα παρουσιαζόμενα σημειώματα από τον κώδικα της Μονής Κύκκου ως προς τη διακίνηση του έντυπου καραμανλίδικου βιβλίου είναι ιδιαίτερα σημαντικές. Στα 1755 πληροφορούμαστε ότι η μονή παρέλαβε από τη Βενετία δύο χιλιάδες καραμανλίδικα βιβλία, Κυριακοδρόμια και Απανθίσματα (βλ. σημείωμα στο τέλος της παρούσας εργασίας). Τα μισά από τα προαναφερθέντα έντυπα, πεντακόσια Κυριακοδρόμια και άλλα τόσα Απανθίσματα, προωθούνται τον Σεπτέμβριο του 1756 στην ενδοχώρα της Μικράς Ασίας. Βιβλιογραφικά, ως προς το Κυριακοδρόμιο, η πρώτη καραμανλίδικη έκδοσή του που γνωρίζουμε έγινε στα 1756 με ενεργό ανάμειξη του Σεραφείμ Πισσιδίου και της μονής Κύκκου. Πρόκειται για το: *Τζουμλε Σενενην Κυριακηλερινε Τζεβαπ Βε Νασαλτλαρ. ... Βόρτολι Αντώνιος Πασματζηταν 1756*. Για εκτενή βιβλιογραφική περιγραφή: Severien Salaville et Eugene Dalleggio, *Karamanlidika 1584-1850*, τόμ. I, Αθήνα 1958, σ. 22-25. Χρονολογικά εντοπίζουμε πρόβλημα ως προς την ημερομηνία έκδοσης που φέρει το βιβλίο (1756) και των σημειωμάτων στον κώδικα Κύκκου. Με βάση το σημείωμα, τα Κυριακοδρόμια έφθασαν στο μοναστήρι στα 1755. Με τα εις τη διάθεσή μας στοιχεία δύο τινά μπορεί να συνέβησαν: α) Έχομε χρονολογικό λάθος κατά την καταχώρηση του σημειώματος στον κώδικα και αντί για 1756 γράφτηκε 1755. Η θέση αυτή μπορεί να αντικρουσθεί, γιατί στο περί ου ο λόγος σημείωμα μεταξύ των άλλων πραγμάτων που φθάνουν στη μονή Κύκκου από τη Βενετία συμπεριλαμβάνεται και «Ευαγγέλιον κεκοσμημένον». Το αντικείμενο αυτό διασώζεται μέχρι σήμερα στη μονή. Είναι αναντίρρητα βενετικής κατασκευής και αναφέρει σε γραπτή αφιέρωση το όνομα του Σεραφείμ Πισσιδίου και τη χρονολογία 1755 (εκτενέστερη αναφορά γίνεται στην παρούσα εργασία). β) Το Κυριακοδρόμιο πράγματι τυπώθηκε στα 1755 και εκ παραδρομής φέρει χρονολογία έκδοσης 1756. Επισημαί-

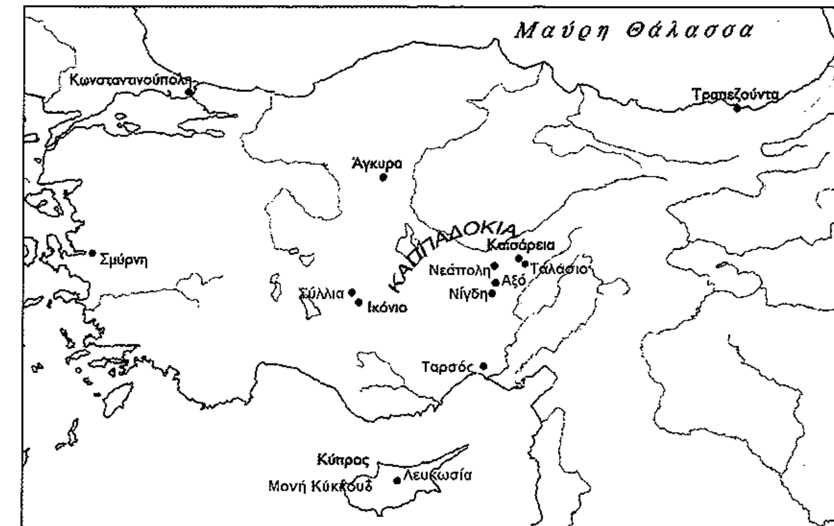
αὐτῶν καὶ ὁ ἀνατολίτης Νικόδημος. Ἐδόθησαν αὐτοῖς καὶ γράμματα εἰς τὸ κληρονομῆσαι τὸν μακαρίτην Κύριλλον. Ἐδόθη αὐτοῖς καὶ μέρος ἐκ τοῦ μανδίου τῆς ἁγίας Εἰκόνος, ἔτι καὶ τοῦ ἱερομάρτυρος Χαραλάμπους ἐδικόν του, καὶ ἕτερα τοιαῦτα, καὶ Προκοπίου τοῦ μεγαλομάρτυρος.[2]

Με αυτή την περιεκτική ενθύμηση, η οποία καταχωρήθηκε στον επίσημο κώδικα της Μονής Κύκκου, διεσώθη στην ιστορική μνήμη με ενάργεια η έναρξη μιας εκ των πολλών περιοδειών που διοργάνωνε η εν Κύπρω Ιερά Μονή της Παναγίας του Κύκκου στα χρόνια της τουρκοκρατίας, και κυρίως τον 18ο αιώνα, στην ενδοχώρα της Μικράς Ασίας, από το Ικόνιο, Καππαδοκία μέχρι και την Άγκυρα.

νομε ότι η άδεια από την επιτροπή λογοκρισίας εξασφαλίστηκε στις 7 Αυγούστου 1755. (βλ. Salaville – Dalleggio, ό.π., σ. 24). Από τον Αύγουστο μέχρι το τέλος του έτους μεσολαβούν πέντε μήνες. Πιθανόν κατά το πιο πάνω χρονικό διάστημα να ολοκληρώθηκε η έκδοση, ενώ αρχικά προγραμματίστηκε και στοιχειοθετήθηκε για το 1756. Μας είναι άγνωστος ο ακριβής χρόνος τυπογραφικής ολοκλήρωσης ενός βιβλίου, που αναμφίβολα ήταν συναρτημένος με τον φόρτο εργασίας του τυπογραφείου, καθώς και με σειρά άλλων παραγόντων.

Ως προς το δεύτερο βιβλίο που καταγράφεται, τα Απανθίσματα, πέραν των πιο πάνω, υπάρχουν και δυσκολίες βιβλιογραφικής ταύτισης. Γύρω στα 1755-6 δεν εντοπίσαμε να έχει εκδοθεί καραμανλίδικο βιβλίο με αυτόν τον τίτλο. Η πλησιέστερη έκδοση: *Απανθίσματα της Χριστιανικής πίστεως. Κιουλζαρί Ιμανί Μεσιχί* (βλ. Salaville – Dalleggio, ό.π., σ. 11-12) έγινε στο Άμστερνταμ στα 1743. Σ' αυτή όμως δεν εμπλέκονται ούτε ο Σεραφείμ Πισσίδιος, ούτε η μονή Κύκκου. Επομένως θα είναι πολύ απίθανο να εννοεί αυτή την έκδοση το σημείωμα στον κώδικα. Υποθέτουμε ότι κάτω από την αναφορά «εκ των Απανθισμάτων» ίσως βρίσκεται το βιβλίο: *Κολάϊ Ιμάν Νασιχετού*, έκδοση του 1753 στο τυπογραφείο Αντωνίου Βόρτολι, βλ. Salaville – Dallegio, ό.π., σ. 17-21. Στα ελληνικά αποδίδεται ως Διδασκαλία Πρόχειρος ή Εκλογή Χριστιανικής Διδασκαλίας (βλ. Πηνελόπη Στάθη, «Τα τουρκογραικικά βιβλία και ο Σεραφείμ Ατταλειάτης», στο: *Το έντυπο Ελληνικό βιβλίο 15ος - 19ος αιώνας*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα 2004, σ. 333), και αποτελεί συγκέντρωση ποικίλων θρησκευτικού περιεχομένου κειμένων, αποστολικών, πατερικών, συνοδικών κανόνων, περιέχει δε εορτολόγιο, ιστορικό της εικόνας της Θεοτόκου του Κύκκου, αριθμό νουθεσιών, καθώς και ποιήματα του Σεραφείμ Πισσιδίου. Το όλο περιεχόμενο μπορεί να χαρακτηρισθεί ως Απάνθισμα. Επιπλέον είναι η πρώτη καραμανλίδικη έκδοση στην οποία εμπλέκεται ενεργά η Μονή Κύκκου, και επομένως θα είχε και λόγο στην παραλαβή και διακίνησή της. Άλλο καραμανλίδικο βιβλίο που τυπώνεται με χορηγία της Μονής Κύκκου στα 1756 είναι το: *Χατζεταμέ Κιταπή Σουλτάν Βαλιτουλάχ Παναγία Μεβλουτουλλαχήν*, βλ. Salaville – Dallegio, ό.π., σ. 26-29. Και σ' αυτό περιλαμβάνεται ποικιλία θρησκευτικών κειμένων, όπως νουθεσίες από την *Αμαρτωλών Σωτηρία* του Αγαπίου Λάνδου, Εξάψαλμος, Απόδειπνον, χαρακτικό με την Παναγία του Κύκκου κ.ά. Και το έντυπο αυτό μπορεί να στεγαστεί κάτω από τον ελληνικό τίτλο Απανθίσματα του κώδικα της Μονής Κύκκου. Ας σημειωθεί μάλιστα ότι και αυτό τυπώνεται την ίδια χρονιά (1756) που εκδόθηκε το Κυριακοδρόμιο, το οποίο είναι το έτερο βιβλίο για το οποίο γίνεται αναφορά στα σημειώματα του κώδικα.

2 *Κώδικας Ιεράς Μονής Κύκκου 1731-1785*, σ. 59. Πρόκειται για τον επίσημο κώδικα της Μονής, που περιέχει ποικίλα κείμενα και σημειώσεις, χωρίς δομημένη χρονολογική συνέχεια. Σήμερα βρίσκεται στην κατοχή του κ. Θεοδώρου Παπαδοπούλλου, και σύντομα πρόκειται να τον εκδώσει. Και από τη θέση αυτή τον ευχαριστώ που μου επέτρεψε να πάρω σχετικά αποσπάσματα.



Εικόνα 1. Χάρτης της Μικράς Ασίας.

Η Μονή Κύκκου κατά το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα γνωρίζει ιδιαίτερη ακμή, με βασικό υπόβαθρο την οικονομική ευρωστία της. Η δράση και η φήμη της δεν περιορίζονται στα όρια της Κύπρου αλλά εξακτινώνονται προς κάθε κατεύθυνση του ευρύτερου ορθόδοξου κόσμου.[3] Πρώτιστη θέση στην εμβέλεια δράσης της κατέχει η Μικρά Ασία, της οποίας η νήσος αποτελεί γεωγραφική προέκταση και η ιστορική πορεία της οποίας, από αρχαιοτάτων χρόνων, είναι άμεσα συνυφασμένη με τους Έλληνες της Ιωνίας.[4]

Από τους σημαντικότερους χώρους δράσης της υπήρξε η ευρύτερη περιοχή της Καππαδοκίας, όπου η Μονή Κύκκου, πέραν των άλλων δραστηριοτήτων της, θέτει σε εφαρμογή μεγαλόπνοο σχέδιο στήριξης των τουρκοφώνων ελληνορθοδόξων, οι περισσότεροι των οποίων κατοικούσαν εδώ. Στόχος του προγράμματος αυτού ήταν η έκδοση σειράς εντύπων στα Καραμανλίδικα για την πνευματική ενδυνάμωση των τουρκόφωνων Ρωμιών, μια και ο τελευταίος κρίκος που τους συνέδεε με τους λοιπούς Έλληνες ήταν η ορθόδοξη πίστη τους. Βασικός εμπνευστής του σχεδίου αυτού υπήρξε ο αρχιμανδρίτης της Μονής Κύκκου, με μικρασιατική καταγωγή, Σεραφείμ ο Πισσίδιος.[5] Οικονομικός αιμοδότης των εκδόσεων,

3 Γενικά στοιχεία βλ. Ιωάννης Θεοχαρίδης, *Οθωμανικά έγγραφα 1572-1839*, τόμ. Α΄, Λευκωσία 1993, στο κεφάλαιο: Ιστορία της Ιεράς Μονής Κύκκου, σ. XXXIII-XLII. Στυλιανός Περδίκης, *Η Μονή Κύκκου, ο αρχιμανδρίτης Κυπριανός και ο τυπογράφος Μιχαήλ Γλυκής*, Λευκωσία 1989. Μιχάλης Ν. Μιχαήλ, *Ο κώδικας 54 της Ιεράς μονής Κύκκου και οι οικονομικές δραστηριότητές της (1813-1819)*, Λευκωσία 2001, σ. 39-92.

4 Ενδεικτικά αναφέρομε στα αρχαία χρόνια την από κοινού επανάσταση Ιώνων και Κυπρίων εναντίον των Περσών (498-496 π.Χ.). Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 5.103.1-5, 5.108.1-5-5.113.2, 5.115.1-5.116.1.

5 Δ.Ε. Δανιήλογλου, *Πρόδρομοι της αναγεννήσεως των γραμμάτων εν τη Ανατολή, Σεραφείμ μητροπολίτης Αγκύρας Ατταλεύς*, Κωνσταντινούπολις 1865. Μανουήλ Ιω. Γεδεών, «Το κήρυγμα του θείου λόγου εν τη εκκλησία των κάτω χρόνων», *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, έτος 8ον, 1887-1888, σ. 200. Καισάριος Δαπόντες, «Ιστορικός κατάλογος ανδρών επισήμων 1700-1784», *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* (επιμ. Κ.Ν. Σάθα), τόμ. Γ΄, Βενετία 1872, σ. 109-110. Πηνελόπη Στάθη, «Τα τουρκογραικικά βιβλία και

που τυπώνονταν στη Βενετία, ήταν η Μονή Κύκκου, ενώ και το δύσκολο έργο της διάθεσης των εντύπων στις πόλεις και στα απόμακρα χωριά της Καππαδοκίας αναλάμβαναν πάλι Κυκκώτες μοναχοί.

Όπως διαφάνηκε μέσα από τη χειρόγραφη αναφορά, οι αποστολές αυτές ήταν καλά οργανωμένες. Υπάρχει επικεφαλής, στην προκειμένη περίπτωση ο πρωτοσύγκελλος Γαβριήλ, εφοδιασμένος με τις απαραίτητες εξουσιοδοτήσεις (απανταχούσες) για το νόμιμο της αποστολής, ένας ντόπιος, ο Νικόδημος, ως οδηγός στις υπό επίσκεψη άγνωστες περιοχές, τα απαραίτητα θρησκευτικά αντικείμενα προς προσκύνηση και ευλογία των προστρεχόντων χριστιανών (σταυροί, λείψανα αγίων, τεμάχια υφάσματος από τη σκέπη της εικόνας της Παναγίας του Κύκκου,[6] καθώς και άλλων αγίων), και τέλος ολόκληρο φορτίο από 1000 καραμανλίδικα βιβλία, 500 Κυριακοδρόμια και ισάριθμα Απανθίσματα.

Επιπλέον δίκτυο ντόπιων αντιπροσώπων της Μονής είναι διάσπαρτο στην περιοχή για διευκόλυνση του έργου της. Πάλι από τον κώδικα της μονής ενδεικτικά αναφέρομε: «αψνα΄ (1751) Ἀπριλίῳ κθ΄ (29) καὶ πάλην εἰς τὴν αὐτὴν ἡμέραν, ἀπεκαταστάθη ἐπίτροπος εἰς χώραν Ἐντουρλούκ, εἰς τὰ περίχωρα τῆς Καισαρίας ὁ κὺρ Δημήτριος Κατακαχιόγλους, καὶ εἰς ἐνθύμησην ἐσιμειώθη ἐν τῷ ἱερῷ κόνδηκι».[7] Επίσης: «αψνδ΄ (1754) Μαΐῳ λα΄ (31), ἐπιτρόπους ὁποὺ ἐκατέστησεν ὁ λωγιώτατος κὺρ Σεραφὴμ καὶ πρωτοσύγγελος εἰς τὴν ἐπαρχίαν τοῦ Καισσαρείας, χωρίον Ταλάσιον, ἐνορία τοῦ Ἀρχαγγέλου ἐπίτροπος Φαρμάνογλου Γιουβάνης, ἐνορία τοῦ Ἁγίου Γεωργίου, ἐπίτροπος Χατζῆ Ἰωσὴφ Μιχὰλ ὀγλοῦ. Εἰς τὴν Σύλλιαν ἐπίτροποι αὐτάδελφοι Χατζῆ Τουγιντζῆς καὶ Χατζῆ Μωυσῆς Τιλόγλουδες. Εἰς τὴν Καισσάρειαν Χοτζὰ Ἰωσὴφ Καρακιουλλάχης».[8] Στις 4 Μαρτί-

ο Σεραφείμ Ατταλειάτης», στο: *Το έντυπο ελληνικό βιβλίο 15ος-19ος αιώνας*, Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, Αθήνα 2004, σ. 329-339. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Κυπριακή Λογιοσύνη 1571-1878, Προσωπογραφική θεώρηση*, Λευκωσία 2002, σ. 246-250. Γεώργιος Χ. Παπαχαραλάμπους, «Σεραφείμ ο Πισσίδιος», *Κυπριακαί Σπουδαί* Ν (1986) 297-301. Τα όσα αναφέρονται περί κυπριακής καταγωγής του Σεραφείμ δεν ευσταθούν. Ο Σεραφείμ ήλθε για προσκύνημα στη Μονή Κύκκου και έμεινε στο μοναστήρι. Έγινε δεκτός ως μέλος της αδελφότητας στα 1751 και έλαβε τον τίτλο του πρωτοσυγκέλλου. Το ίδιο έτος εστάλη στη Βενετία για υποθέσεις της Μονής. Μεταγενέστερα προχειρίσθη σε αρχιμανδρίτη. *Κώδικας Κύκκου*, ό.π., σ. 104.

6 Τεμάχια από την υφασμάτινη σκέπη της αγίας εικόνας της Παναγίας του Κύκκου είναι γνωστό από αρκετές αναφορές ότι μοιράζονταν ως ευλογία στους πιστούς, κύρια από τα τέλη του 18ου αιώνα και εντεύθεν, με αντιστάθμισμα εκούσια οικονομική προσφορά προς τη Μονή. Ενδεικτικά βλ. Στυλιανός Κ. Περδίκης, «Οι Επτανήσιοι της Λάρνακος και οι σχέσεις τους προς την Ιερά Μονή Κύκκου. Η περίπτωση του Κωνσταντίνου Περιστιάνη», *Πρακτικά Πρώτου Κιτιακού Συμποσίου Κύπρος - Επτάνησα*, Λάρνακα 1997, σ. 141-142. Στα 1816 ο ηγούμενος Μελέτιος (1811-1819) στέλλει, ως αντίδωρο για την εισφορά 150 γροσίων, στον Σπυρίδωνα Πράτζο στο Βουκουρέστι τεμάχιο από τη σκέπη της Αγίας Εικόνας. Το όλο πλέγμα αυτών που μετέρχεται η Μονή Κύκκου ως «ευλογίες» προς τους πιστούς στη συγκεκριμένη περίοδο με τα επακόλουθα οικονομικά οφέλη στην ύστερη τουρκοκρατία μπορούν να τύχουν εκτενέστερης μελέτης σε συνάρτηση με τα κοινωνικοθρησκευτικά δεδομένα της εποχής.

7 *Κώδικας Κύκκου*, ό.π., σ. 70.

8 Στο ίδιο, σ. 106.

ου 1779 ο Χατζή Αβραάμ από τα περίχωρα της Καισαρείας έφερε στη μονή κουτί του μοναστηριού με 500 γρόσια.[9]

Άλλο σημείο επαφής των Καππαδόκων με τη Μονή Κύκκου ήταν τα ταξίδια προς τους Αγίους Τόπους. Τα καραβάνια των προσκυνητών περνούσαν από τη Νίγδη, την Ταρσό, έφθαναν στη Μερσίνα, από κει με καΐκι βγαίνανε στην Κύπρο, όπου ανηφόριζαν για προσκύνημα και φιλοξενία στο Μοναστήρι της Παναγίας του Κύκκου, και ακολούθως με καράβι πάλι συνέχιζαν για την Παλαιστίνη.[10] Το ίδιο δρομολόγιο ακολουθούσαν και κατά την επιστροφή. Ας σημειωθεί ότι στα παλαιότερα χρόνια, για να πάρει κάποιος τον τίτλο του Χατζή (δηλαδή του προσκυνητή των Αγίων Τόπων), κάτι που αποτελούσε όνειρο ζωής για τους Χριστιανούς, πέραν των Αγίων Τόπων έπρεπε να προσκυνήσει και την Παναγία του Κύκκου.[11]

Μέσα από το σύμπλεγμα όλων αυτών των σχέσεων Μονής Κύκκου – Καππαδοκίας, πέραν των ευτελών τουρκικών γροσίων, τα οποία συνέρρεαν στα κουτιά της μονής, κατέφθαναν συχνά και πιο αξιόλογα, πολύτιμα αφιερώματα Καππαδόκων πιστών, μερικά από τα οποία ακόμη εξακολουθούν να αντιστέκονται στη ροή του χρόνου, ως αδιάψευστα τεκμήρια της ιδιαίτερης ευλάβειας των χριστιανών προς την Κυκκώτισσα Παναγία.

Ανάμεσα σ' αυτά εξέχουσα θέση κατέχει ξύλινη βιβλιόσχημη λειψανοθήκη, διαστάσεων 25 × 32,5 × 6 εκ. (αριθμός μητρώου Μουσείου Μονής Κύκκου Σ 949), αφιέρωμα του χρυσοχόου Φιλίππου και του γιου του Ιωάννη από τη Νεάπολη της Καππαδοκίας. Στην εξωτερική όψη του καλύμματος εικονίζεται ζωγραφισμένος, μέσα σε φαιοκίτρινες νεφέλες, μετωπικός ο ημίσωμος Χριστός. Το πρόσωπό του αποδίδεται στρογγυλό, μειλίχιο, ευτραφές, με τα λυτά καστανόξανθα μαλλιά να πέφτουν στους ώμους. Σκουροπράσινο ιμάτιο περιβάλλει το σώμα του Ιησού, αφήνοντας ακάλυπτο το δεξί του χέρι και μεγάλο τμήμα του στήθους, όπου φαίνεται ο ερυθρός χιτώνας. Στα δύο του χέρια κρατεί ανοικτά ειλητάρια με τη μελανή μικρογράμματη γραφή: «Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες» «ὅτι αὐτοὶ ἐλειθήσονται»,[12] επιγραφή υποβοηθητική για την ανάγκη της ζητείας, όπου κατά κανόνα χρησιμοποιούνταν οι λειψανοθήκες. Γύρω του στις γωνίες, σε προτομή, ελαφρά πλάγια δοσμένοι, αποδίδονται οι τέσσερις ευαγγελιστές, έχοντας στα χέρια κλειστό βιβλίο. Φθορές από καρφιά γύρω από τα κεφάλια των μορφών υποδηλώνουν την ύπαρξη, σε παλαιότερη φάση, επιπρόσθετων αργυρών φωτοστεφάνων. Μελανό πλαίσιο περιτρέχει τη σύνθεση με καμπυλόγραμμα άκρα και γωνιώδη εξάρματα στο

9 Στο ίδιο, σ. 65.

10 Κούλλα Ξηραδάκη, «Ένας Σιναΐτης κληροδοτεί το 1788 είκοσι γρόσια στην Παναγία του Κύκκου», *Κυπριακός Λόγος* 7 (1975), τχ. 37, σ. 25-28.

11 Χρυσόστομος ηγούμενος Κύκκου, *Η Ιερά Βασιλική και Σταυροπηγιακή μονή του Κύκκου*, Κύπρος 1969, σ. 14. Πέραν των ποικίλων αφιερωμάτων που προσκόμιζαν οι Μικρασιάτες στην Παναγία του Κύκκου, αρκετά από τα οποία διασώζονται στα σκευοφυλάκιά της, οι τοίχοι των παλαιών ξενώνων του μοναστηριού ήταν κατάγραφοι από σημειώσεις-ενθυμήσεις, πλείστες μάλιστα στα καραμανλίδικα, των διερχομένων Ελλήνων της Μικράς Ασίας.

12 Ματθαίος 5 : 7.

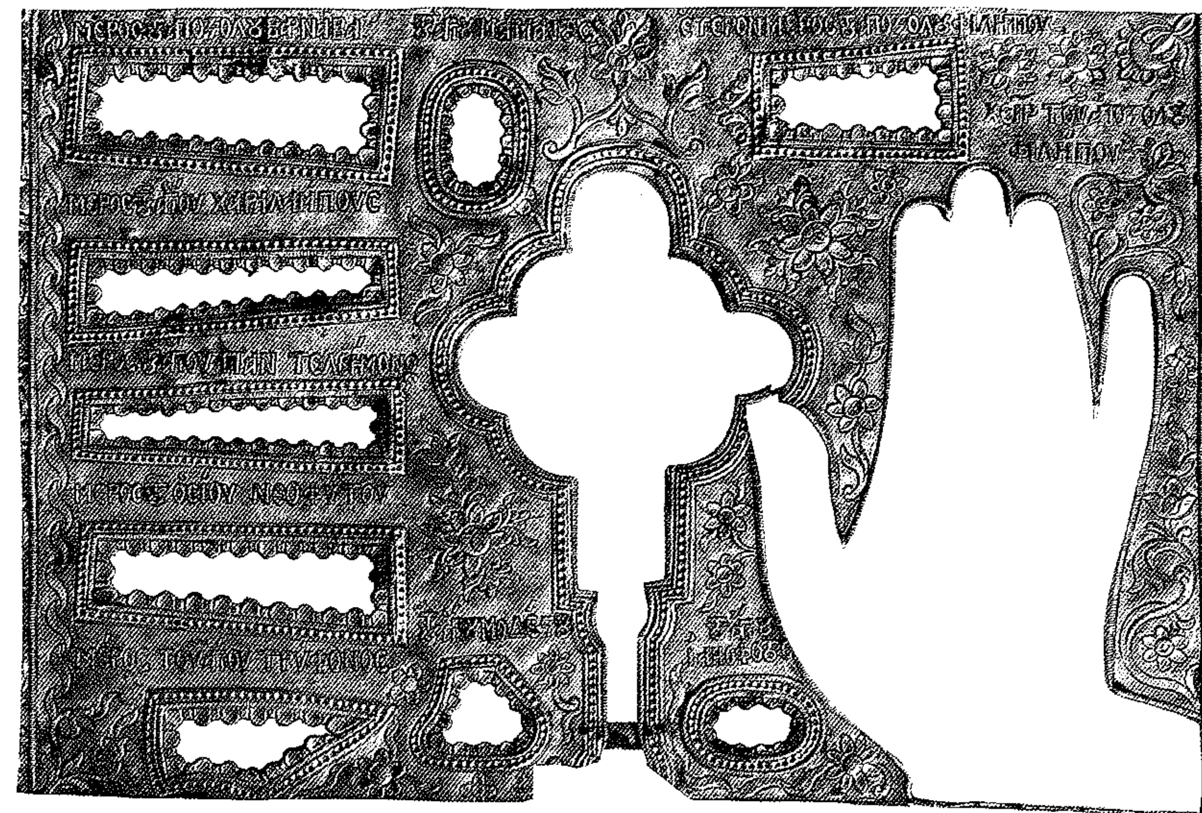


Εικόνα 2. Ξύλινη βιβλιόσχημη λειψανοθήκη με αργυρεπίχρυσα ελάσματα και σταυρό. Το έλασμα με την Παναγία του Κύκκου είναι έργο του Φίλιππου Χρυσοχού και του υιού του Ιωάννη, 1864.

εσωτερικό. Η εσωτερική πλευρά του καλύμματος (Εικ. 2) παρουσιάζει στο μέσο βρεφοκρατούσα ημίσωμη Παναγία στον τύπο της Κυκκώτισσας, με δύο αγγέλους να κρατούν στέμμα πάνω από το κεφάλι της, και στο άλλο χέρι ανεπτυγμένο ειλητάριο με επιγραφή. Ο μικρός Χριστός φέρει ειλητάριο με την κεφαλαιογράμματη επιγραφή: «Πνευμα Κυριου επεμε|ενεκεν εχρισε με». Δεξιά, στραμμένος προς τη Θεοτόκο, εικονίζεται ολόσωμος ο άγιος Ιωσήφ και αριστερά ο απόστολος Λουκάς, κρατώντας στο δεξιό τους χέρι κλειστό βιβλίο. Ο παρουσιαζόμενος εικονογραφικός τύπος της Κυκκώτισσας είναι αυτός που έχει πλέον καθιερωθεί στα μεταβυζαντινά χρόνια.[13] Ο καλλιτέχνης έχει πιθανότατα σαν πρότυπό του χαρακτικό της Παναγίας του Κύκκου[14] που συμπεριλαμβάνεται σε όλες σχεδόν τις καραμανλίδικες εκδόσεις της Μονής, οι οποίες κυκλοφορούσαν ευρέως στην Καππαδοκία. Ολόκληρη η σύνθεση καλύπτεται από έλασμα, προσηλωμένο με καρφιά, το οποίο αφήνει ακάλυπτα τα πρόσωπα των

13 Όλγα Γκράτζιου, «Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας. Σημειώσεις στις όψιμες παραλλαγές της Παναγίας του Κύκκου», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, περίοδος Δ΄, 17 (1993-1994) 317-329. Annemarie Weyl Carr, «Reflections on the life of an icon: The Eleousa of Kykkos», *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 6 (2004) 103-164, και ελληνική μετάφραση.

14 Εικονογραφικά η βρεφοκρατούσα Θεοτόκος του Κύκκου ομοιάζει με αντίστοιχη απεικόνιση σε χαρακτικά που κυκλοφορούσαν ως μονόφυλλα ή συμπεριλαμβάνονταν στις εκδόσεις της Μονής Κύκκου. Περισσότερο πλησιάζει με αυτό που συμπεριλαμβάνεται στην έκδοση: *Άζὴμ Πατησσάχ Μοναστὴρ Κύκκουουν*..., Ένετίησιν 1782, σ. 25 (μετά την άδεια έκδοσης). Το χαρακτικό επαναδημοσιεύεται: Γκράτζιου, ό.π., σ. 324. Περισσότερα για τα χαρακτικά της Μονής Κύκκου βλ. στα: Στυλιανός Περδίκης, «Η περιγραφή της Ιεράς Μονής Κύκκου σε μια χαλκογραφία του 1778», *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 1 (1990) 31-49· Ντόρη Παπαστράτου, *Χάρτινες Εικόνες. Ορθόδοξα θρησκευτικά χαρακτικά 1665-1899*, Αθήνα 1986, τόμ. ΙΙ, σ. 504-509.



Εικόνα 3. Αργυρό έλασμα με θήκες για σταυρό και λείψανα.

εικονιζομένων. Οι μορφές αποδίδονται σφυρήλατες, φουσκωτές, χαρακτές σε ψηλό ανάγλυφο με σχεδιαστικές ατέλειες. Στις πάνω γωνίες διασώζονται στη θέση τους οι κρίκοι στερέωσης της αλυσίδας, καθώς και τμήματα αυτής, που συγκρατούσε το κάλυμμα της λειψανοθήκης κατά το άνοιγμά της σε σταθερή θέση. Η επιχρύσωση είναι σε κοκκινωπό χρυσό, στιλβωτή, καλύπτοντας όλη την επιφάνεια. Κάτω, στον κενό χώρο μεταξύ Λουκά και Παναγίας, γράφεται η μικρογράμματη αφιερωματική επιγραφή: «Τῷ 1864ῳ | Ιουλίου 10 Ἀφιε|ρώθη ὑπὸ Φι|λίππου τοῦ | χρυσοχόου καὶ | τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου | Ἐν Νέβ-σεχερ τῆς Καππαδοκίας». Εσωτερικά ο καθαυτό χώρος της λειψανοθήκης καλύπτεται από αργυρό διάτρητο έλασμα με θέσεις, στη μέση για την τοποθέτηση σταυρού, και γύρω λειψάνων[15] (Εικ. 3). Πλάι από τη θέση κάθε λειψάνου σημειώνεται με κεφαλαιογράμματη γραφή σε ποιον ανήκει. Κεντρική θέση κατέχει στα δεξιά η παλάμη του αποστόλου Φιλίππου, με την επιγραφή: «χεὶρ τοῦ ἀποστόλου | Φιλήππου», πιο πάνω αριστερά: «ἕτερον μέρος τοῦ ἀποστόλου Φιλήππου».[16] Στο αντίστοιχο σημείο στο κάτω μέρος, ανάμεσα στη θέση

15 Η Μονή Κύκκου, ακόμη και σήμερα, είναι ο μεγαλύτερος κάτοχος λειψάνων αγίων στην Κύπρο, απότοκο της συστηματικής συγκέντρωσής τους, κυρίως κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας. Χρυσόστομος ηγούμενος Κύκκου, ό.π., σ. 65.

16 Ο απόστολος Φίλιππος δεν είχε άμεση σχέση με την Κύπρο, εντούτοις η κάρα και άλλα λείψανά του βρίσκονται στο νησί, τουλάχιστο από τις αρχές του 17ου αιώνα. Ιωάννης Χασιώτης, *Ισπανικά έγγραφα της Κυπριακής Ιστορίας (16ος-17ος αιώνας)*, Λευκωσία 1972, σ. 61-63. Στα 1735 ο Ρώσσος μοναχός και περιηγητής Βασίλειος Βάρσκυ προσκύνησε και σχεδίασε τα λείψανα του αποστόλου στο ίδιο χωριό. Αν-

του σταυρού και της παλάμης, σε μικρή ωοειδή οπή, υπήρχε λείψανο «του άγιου | Ἠληοφοτος».[17] Στην αριστερή πλευρά σε τέσσερις παράλληλες τραπεζοειδείς οπές βρίσκονται, από πάνω προς τα κάτω, «μέρος τοῦ ἀποστόλου Βαρνάβα, μέρος τοῦ ἁγίου Χαραλάμπους, μέρος τοῦ ἁγίου Παντελεήμονος, μέρος τοῦ ὁσίου Νεοφύτου» και στο τέλος, σε ακανονίστου σχήματος οπή, «μέρος τοῦ ἁγίου Τρυφονος». Στα αριστερά του σταυρού, σε μικρότερου εμβαδού κυκλοτερή ανοίγματα, τοποθετούνται πάνω «τοῦ ἁγίου Μάμαντος» και κάτω «τοῦ ἁγίου Μοδέστου». Οι οπές τοποθέτησης των λειψάνων, εκτός αυτού της παλάμης, διαμορφώνονται περιμετρικά ως οδοντωτά εξάρματα για καλύτερη συγκράτηση των οστών. Εξωτερικά περιβάλλονται από ελαφρά ανάγλυφο σχοινοειδές διακοσμητικό στοιχείο και ακολούθως από ταινία με συνεχείς εμπίεστους κύκλους, που μιμούνται αντίστοιχες διακοσμήσεις με μαργαριτάρια και πολύτιμους λίθους. Ο υπόλοιπος ελεύθερος χώρος κοσμείται με άνθινα και φυτικά στοιχεία σε ελεύθερη διάταξη σε ένα κράμα οθωμανικής και μπαρόκ τεχνοτροπίας. Στο μέσο του ελάσματος διαμορφώνεται θέση για τοποθέτηση σταυρού αγιασμού, με καμπυλόγραμμες απολήξεις κεραιών από ξυλόγλυπτο πυρήνα, δεμένο με επιχρυσωμένο ασήμι. Λίθοι λευκού και κόκκινου χρώματος στερεώνονται στα σημεία συμβολής των κεραιών. Στο ίδιο σημείο,

---

δρέας Στυλιανού, «Αι περιηγήσεις του ρώσσου μοναχού Βασιλείου Γρηγόροβιτς Βάρσκυ εν Κύπρω», *Κυπριακαί Σπουδαί*, ΚΑ΄ (1957) 79-80. Ακολούθως τα λείψανα μεταφέρθηκαν για περισσότερη προστασία στη μονή του Σταυρού στο Όμοδος. Κυπριανός Αρχιμανδρίτης, *Ιστορία Χρονολογική της νήσου* Κύπρου, Ενετίησιν 1788 (ανατύπωση Λευκωσία 1971), σ. 359-360. Ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Χρύσανθος Νοταράς (1707-1731) αναφέρει την ύπαρξη της κάρας του αποστόλου Φιλίππου στο χωριό Άρσος. Λογίζος σκευοφύλακας, *Κρόνικα, ήγουν χρονογραφία της νησσίου της Κύπρου*, έκδ. Στυλιανός Κ. Περδίκης, Λευκωσία 2004, σ. 149. Πιθανόν το χέρι του αποστόλου που κατέχει η Μονή Κύκκου να συσχετίζεται με τα βρισκόμενα στον ομώνυμο ναό του στο χωριό Άρσος (τώρα στο Όμοδος). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του πρωτοπαπά Λευκωσίας Λεοντίου, ο οποίος στα 1750 αφιέρωσε στο μοναστήρι του Κύκκου μέρος από τα λείψανα του Αποστόλου Φιλίππου, το οποίο διαιρέθηκε σε τέσσερα μικρότερα τμήματα, για να τοποθετηθούν μάλλον σε ισάριθμες λειψανοθήκες. *Κώδικας Κύκκου* ό.π., σ. 26. Λείψανο του αποστόλου Φιλίππου διασώζεται και στο χωριό Πέρα Πεδί. Χριστόδουλος Χατζηχριστοδούλου, «Η μεταβυζαντινή λειψανοθήκη του ναού του αγίου Νικολάου στο Πέρα Πεδί της Λεμεσού Κύπρου», *Κυπριακαί Σπουδαί* ΞΒ΄-ΞΓ΄ (1998-1999) 241-250. Σχέση με τα λείψανα πιθανόν να έχει παλαιά εικόνα του ομώνυμου αποστόλου (13ος αιώνας) με εκτεταμένες σκηνές από τον βίο του, η οποία βρίσκεται στον ναό του στο Άρσος. Κ. Γερασίμου – Κ. Παπαϊωακείμ, *Ο άγιος Φίλιππος. Η μεγάλη εικόνα του αγίου εις το Άρσος (13ου αιώνα)*, Λάρνακα 1997. Χριστόδουλος Χατζηχριστοδούλου, «Ιστορική αναδρομή της εκκλησίας και των ιερών λειψάνων του αγίου και αποστόλου Φιλίππου» στο: Ηλίας Ιωακείμ (επιμ.), *Άρσος υπό την σκέπη του αποστόλου Φιλίππου*, Λευκωσία 2004, σ. 264-272.

17 Για τον άγιο Ηλιόφωτο, ο οποίος είναι τοπικός άγιος και μη ευρέως γνωστός, βλ. Μακάριος Γ΄ αρχιεπίσκοπος Κύπρου, *Κύπρος η αγία νήσος*, Λευκωσία 1968 (επανέκδοση 1997), σ. 27. «Ηλιόφωτος άγιος», *Μεγάλη Κυπριακή Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 5ος, σ. 295. Εκτενή μελέτη με νέα στοιχεία παρουσιάζει ο Χαρίτων Σταυροβουνιώτης, «Οι εν Κύπρω όσιοι και θεοφόροι ασκηταί Ηλιόφωτος, Αυξουθένιος, Επταφρόδιτος και Ευθένιος: η βυζαντινή ασματική ακολουθία και ο απωλεσθείς (;) βίος αυτών», *Κυπριακαί Σπουδαί* ΞΣΤ΄ (2002) 43-107.

στο εξωτερικό περίγραμμα, καθώς και στην απόληξη των κεραιών, φέρει επιπρόσθετα διακοσμητικά στοιχεία με σχηματοποιημένα φυτικά σχέδια, που περικλείουν πράσινα και σκούρα μπλε σμάλτα. Κυκλική βάση, με συρματερή τεχνική, ενώνεται με τον σταυρό με βιδωτό κυλινδρικό στέλεχος. Ο ξύλινος σταυρός παρουσιάζει μικρογλυπτικά στη μια όψη τη Βάπτιση και στην άλλη τη Σταύρωση του Χριστού, πλαισιούμενες η καθεμιά από τέσσερις προτομές αγίων ή προφητών, πλάγια δοσμένες, με ειλητάρια στα χέρια. Ο σταυρός και το αργυρό έλασμα με τις θήκες των λειψάνων δεν φαίνεται να ανήκαν εξ αρχής στην αυτή λειψανοθήκη. Οι διαστάσεις του αργυρού ελάσματος δεν εφαρμόζουν πλήρως με την ξύλινη θήκη. Ενδεικτικά, η κλειδαριά της λειψανοθήκης καλύπτεται από το έλασμα και πρακτικά αχρηστεύεται, κάτι που δεν θα συνέβαινε αρχικά. Επιπλέον οι διακοσμήσεις τεχνοτροπικά διαφέρουν από το ασήμι του καλύμματος, και πιθανόν δεν αποτελούν έργα του χρυσοχόου Φιλίππου.

Αναφορά για την πιο πάνω λειψανοθήκη φαίνεται ότι καταχωρήθηκε σε φύλλο χάρτου που φυλάσσεται στο αρχείο της Μονής Κύκκου[18] (βλ. Παράρτημα). Στις 15 Αυγούστου 1813 ο πρωτοσύγκελλος Χριστόφορος για το ταξίδι-περιοδεία στην περιοχή της Εφέσου πήρε μαζί του, εκτός από πετραχήλι και μια σκέπη της Εικόνας, λειψανοθήκη η οποία περιείχε το χέρι του αποστόλου Φιλίππου, εννέα τεμάχια άλλων λειψάνων και ένα σταυρό. Στο κάλυμμά της φαίνεται ότι παρουσίαζε ζωγραφισμένη τη Θεοτόκο, έχοντας στο δεξί της μέρος τον απόστολο Λουκά, και στο αριστερό τον απόστολο Φίλιππο. Οι μορφές έφεραν στο κεφάλι αργυρά φωτοστέφανα. Η αδρομερής περιγραφή της λειψανοθήκης που διασώζεται στο έγγραφο του 1813 ομοιάζει σε πλείστα σημεία με την παρουσιαζόμενη σταυροθήκη-λειψανοθήκη. Βασικό σημείο αναφοράς είναι η παλάμη του αποστόλου Φιλίππου, που μας ωθεί στην άποψη ότι πρόκειται για την ίδια λειψανοθήκη. Η Θεοτόκος, κατά το έγγραφο, βρίσκεται ανάμεσα στον Απόστολο Λουκά και στον Απόστολο Φίλιππο, οι οποίοι φέρουν επιπρόσθετα αργυρά φωτοστέφανα. Στην εδώ σταυροθήκη-λειψανοθήκη ολόκληρη η ζωγραφική σύνθεση του καλύμματος φέρει αργυρεπίχρυση επένδυση, εκτός από τα πρόσωπα των μορφών. Επιπλέον στα αριστερά της Παναγίας εικονίζεται ο άγιος Ιωσήφ, αντί του αγίου Φιλίππου, που αναφέρει το έγγραφο. Υποθέτουμε ότι η λειψανοθήκη προϋπήρχε του αργυρεπίχρυσου καλύμματος του 1864, το οποίο αφιερώθηκε και προσηλώθηκε στη λειψανοθήκη από τον χρυσοχόο Φίλιππο αργότερα. Έτσι ίσως αιτιολογείται και η τεχνοτροπική διαφορά ανάμεσα στο αργυρό έλασμα με τις θήκες των οστών και την αργυρεπίχρυση επένδυση της Παναγίας. Αν τελικά πρόκειται για την ίδια λειψανοθήκη, είναι δυσεξήγητο πώς ο άγιος Φίλιππος του εγγράφου παρουσιάζεται ως άγιος Ιωσήφ στο κάλυμμα. Να υποθέσουμε ότι κάπου υπάρχει λάθος ως προς τη γραφή των ονομάτων ή, το πιο πιθανόν, το έλασμα με τα λείψανα να βρίσκεται σε δεύτερη χρήση από την αρχική του;

Βασικό στοιχείο που ώθησε τον χρυσοχόο να προβεί στην αφιέρωση της λειψανοθήκης στη Μονή Κύκκου πρέπει να αποτέλεσε η παρουσία των

---

18 Αρχείο Ιεράς Μονής Κύκκου, φάκελος ΙΗ΄, έγγραφο 21 (βλ. παράρτημα).

λειψάνων του δεξιού χεριού του αποστόλου Φιλίππου, του οποίου έφερε το όνομα. Η λειψανοθήκη του αγίου Φιλίππου, την οποία κατόρθωσε να διαφυλάξει στο σκευοφυλάκιό της η Ιερά Μονή Κύκκου, δεν είναι μονάχα αδιάψευστος μάρτυρας των ποικίλων σχέσεων, που διατηρούσε η Μονή Κύκκου με τον ελληνισμό της Καππαδοκίας, αλλά επιπλέον μας διασώζει και τα ονόματα δύο αγνώστων, απ' ό,τι γνωρίζουμε στη βιβλιογραφία, ελληνορθόδοξων χρυσοχόων, του Φιλίππου και του γιου του Ιωάννη, από τη Νεάπολη της Καππαδοκίας ή το Νεβ σεχέρ, τουρκική απόδοση του ονόματος, όπως το προτιμά ο δωρητής. Στην περιοχή της Καππαδοκίας είναι γνωστά κυρίως αρμενικά εργαστήρια αργυροχρυσοχοΐας, ενώ οι γνώσεις μας για αντίστοιχα επώνυμα ελληνικά είναι περιορισμένες.[19]

Στα 1783 δύο γυναίκες από την Αξό της Καππαδοκίας, η Μαριγώ και η Παρασκευή Αλεξίου, αφιερώνουν στη Μονή Κύκκου αργυρεπίχρυση πόρπη 23 × 10,3 εκ. (αριθμός αρχείου Σ 1071), αποτελούμενη από δύο κυκλικά στοιχεία, σχεδόν ημισφαιρικά, διακοσμημένα με έκτυπη, σφυρήλατη, χυτή και εγχάρακτη τεχνική (Εικ. 4). Στο δεξιό στοιχείο της πόρπης εικονίζεται η Κοίμηση της Θεοτόκου και στο αριστερό ο Ευαγγελισμός. Εικονογραφικά οι παραστάσεις ακολουθούν τους καθιερωμένους μεταβυζαντινούς τύπους.[20] Από την Κοίμηση απουσιάζει το περιστατικό με τον Ιεφωνία και τον αρχάγγελο που του κόβει τα χέρια.[21] Αντ' αυτού, μπροστά από τη νεκρική κλίνη της Θεοτόκου είναι τοποθετημένα δύο μονόκηρα κηροπήγια. Εκατέρωθεν σε δύο ομάδες είναι τοποθετημένοι Απόστολοι και Ιεράρχες με χειρονομίες θλίψης. Σκυφτή μορφή στο μέσο συνδέει τους δύο ομίλους, ενώ πίσω μέσα σε δόξα, όρθιος, σε μετωπική στάση, εικονίζεται ο Χριστός να ευλογεί με το δεξί του χέρι, ενώ στο άλλο κρατεί την ψυχή της Θεοτόκου υπό μορφή σπαργανωμένου βρέφους. Οικοδομήματα γεμίζουν τον εναπομείναντα κενό χώρο του βάθους εκατέρωθεν της δόξας. Πάνω στον ορίζοντα ο τίτλος της σύνθεσης με κεφαλαιογράμματη γραφή σε επίχρυση ταινία: «Η Κοιμισις». Η σκηνή του Ευαγγελισμού

19 Άννα Μπαλλιάν, *Θησαυροί από τις Ελληνικές κοινότητες της Μικράς Ασίας και Ανατολικής Θράκης*, Αθήνα 1992, σ. 17, 24.

20 Ενδεικτικά για τη μεταβυζαντινή εικονογραφία του Ευαγγελισμού και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου βλ.: Κωνσταντίνος Καλοκύρης, *Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως*, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 115-120, 126-140. Ναυσικά Πανσελήνου, «Κρητική εικόνα του 1636, έργο του Ρεθύμνιου ζωγράφου Γεωργίλα Μαρουλή», *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, τόμ. Β΄, Αθήνα 1992, σ. 473-477. Μυρτάλη Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Η Κοίμηση της Θεοτόκου σε δύο κρητικές εικόνες της Κω», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, ΙΓ΄ (1985-1986) 125-156. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, «Οι δεσποτικές εικόνες του Βίκτωρος στην μονή Φιλοσόφου», *Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*, Καλαμάτα 1985, τόμ. Γ΄, Αθήναι 1987-88, σ. 245-246.

21 Στους μεταβυζαντινούς χρόνους στην εικονογραφία της Κοίμησης της Θεοτόκου επικρατεί η παρουσία του επεισοδίου με τον Ιεφωνία, χωρίς αυτό να αποκλείει και απεικονίσεις απ' όπου απουσιάζει. Ενδεικτικά η εικόνα του Ανδρέα Ρίτζου στην Γκαλερία Σαμπάουτο (Galeria Sabauto) στο Τορίνο, Μανόλης Χατζηδάκης, *Εικόνες της Πάτμου*, Αθήνα 1995, πίν. 155, 200. Εικόνα του 1698 στη συλλογή Μ. Κοσμετάτου στην Κεφαλληνία, Δ. Ρηγάκου, «Κοίμηση της Θεοτόκου», *Βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 1985, σ. 171-173.



Εικόνα 4. Αργυρεπίχρυση πόρπη με παραστάσεις του Ευαγγελισμού και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, 1783.

δεν φέρει τίτλο. Απλά δηλώνονται τα αρχικά των ονομάτων των μορφών πλάι στο κεφάλι τους Μ(ητη)ρ Θ(ε)ου και Γ(αβριηλ). Ο αρχάγγελος στα δεξιά παρουσιάζεται γονυπετής πάνω σε νεφέλες. Με το δεξί του χέρι δείχνει προς τα ουράνια, ενώ στο άλλο κρατεί πολύμισχο άνθος. Η Παναγία, έντρομη, γέρνει στο πλάι, σηκώνοντας τα χέρια στο ύψος του στήθους, ενώ αποστρέφει το κεφάλι της από τον αρχάγγελο. Ψηλά, μέσα από τόξο, εκπέμπονται τρεις τριγωνικές δέσμες φωτός, ενώ η περιστερά του Αγίου Πνεύματος κατευθύνεται προς τη Θεοτόκο. Γύρω οι σκηνές περιβάλλονται από ενεπίγραφη ταινία με τα ονόματα των δωρητριών σε κεφαλαιογράμματη έξεργη γραφή: «Παρασκευη Αλεξιου κυ Αξος 1783» και στο δεξί στοιχείο: «Μαριγως κυ Αξος 1783». Μεταξύ των ονομάτων παρεμβάλλονται φυτικά και άνθινα μοτίβα, εκφυλισμένης ροκοκό τεχνοτροπίας. Της αυτής τεχνοτροπίας είναι οι γιρλάντες και οι αχηβάδες, σε διάτρητη χυτή τεχνική, στα άκρα των στοιχείων, καθώς και το κούμπωμα στη μέση. Επιμέρους επιχρυσώσεις τονίζουν τη διακοσμητική διάθεση, δημιουργώντας αντιθέσεις ανάμεσα στον αργυρό και χρυσό χρωματισμό. Τα στρογγυλά κεφάλια, με τα υπερυψωμένα χαρακτηριστικά (μύτη, μάτια), δύνανται να θεωρηθούν ως γνώρισμα των εργαστηρίων της ευρύτερης Καππαδοκίας.[22] Χρόνια μετά η αισθητική εμφάνιση της εν λόγω πόρπης άρεσε στον ηγούμενο Κύκκου Γεράσιμο (1890-1911), ο οποίος τη χρησιμοποιούσε όταν ιερουργούσε, όπως δηλώνει επιγραφή στη νεώτερη υφασμάτινη ζώνη της: «Γερασιμος | Ηγουμενος | Κυκκου».[23]

22 Μπαλιάν, *Θησαυροί...*, ό.π., σ. 52-54, 57.

23 Η ζώνη με την υφασμένη επιγραφή ομοιάζει με αντίστοιχες που κατασκεύαζαν στα Ιεροσόλυμα. Αυτού του τύπου ζώνες ήταν ευρέως διαδεδομένες. Μπαλιάν, *Θησαυροί...*, ό.π., σ. 66. Γιώτα Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ζώνη με πόρπη», Μονή Παντοκράτορος, στο: *Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 368-369. Στο ίδιο: Μαρία Θεοχάρη, «Ζώνες αρχιερατικές», σ. 401. Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου, *Χρυσικών έργα 1600 - 1900, Συλλογή Κ. Νοταρά*, Αθήνα 2002, σ. 374, 377, πίν. Κ΄, σ. 15. Νικόλαος Γκιολές, «Η μεταλλοτεχνία», *Παρουσία Ιεράς Μονής Δοχειαρίου*, Άγιο Όρος 2001, σ. 385-387, πίν. 21.



Εικόνα 5. Αργυρεπίχρυση πόρπη με παραστάσεις του Ευαγγελισμού και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, 1816.

Από την Καισάρεια η σύζυγος του Χατζή Γεωργίου, Χατζή Μεϊρέμ, αφιερώνει στα 1816 άλλη αργυρεπίχρυση πόρπη 26,2 × 11,1 εκ. (αριθμός αρχείου Σ 1073). Αυτή αποτελείται από δύο αργυρά κυκλικά φουσκωτά στοιχεία με απεικονίσεις σε έκτυπη, εγχάρακτη και φουσκωτή τεχνική, του Ευαγγελισμού στα αριστερά, και στο άλλο της Γέννησης της Θεοτόκου (Εικ. 5). Οι σκηνές διαδραματίζονται στο εσωτερικό οικοδομημάτων, πλούσια αποδομένων με μαρμαροθετήματα, φατνώματα, κουβούκλια, αψιδωτά ανοίγματα με προοπτική, που καλύπτουν όλο το βάθος της σύνθεσης με έντονο το στοιχείο της πληθωρικότητας, χωρίς καθόλου κενό χώρο. Η εναλλαγή των επιχρυσώσεων με το ασήμι προχωρεί παραπέρα τη διακοσμητική διάθεση σε ένα επίπεδο διχρωμίας, ακολουθώντας όμως προκαθορισμένους κανόνες. Για παράδειγμα, ενώ οι μορφές επιχρυσώνονται, τα γυμνά μέρη μένουν αργυρά. Ο καλλιτέχνης κατορθώνει να δαμάσει τον χώρο του και να προσαρμόσει σε μεγάλο βαθμό το σχέδιό του, καθώς και τη συμμετρία ανάμεσα στον ανθρώπινο πληθυσμό των σκηνών και τα αρχιτεκτονικά μέλη. Βασικός στόχος του είναι να αποδώσει στην περιορισμένη έκταση των στοιχείων της πόρπης αντίστοιχες παραστάσεις από μεταβυζαντινές εικόνες του 18ου αιώνα με τις πλούσιες απεικονίσεις και τις έντονες μπαρόκ επιδράσεις, που τις πλείστες φορές έχουν σαν πρότυπά τους δυτικά χαρακτικά.

Στην παράσταση του Ευαγγελισμού η Θεοτόκος εικονίζεται όρθια, σχεδόν κατ' ενώπιον, σηκώνοντας το δεξί της χέρι στο στήθος, ενώ το άλλο εκτείνεται ελεύθερο προς το πλάι. Το κεφάλι γέρνει ελαφριά προς τα αριστερά, όπου ίσταται ο αρχάγγελος, σε ένδειξη συναίνεσης. Πίσω και πλάι ο χώρος γεμίζει με την επίπλωση, αναλόγιο με ανοικτό βιβλίο, κάθισμα με μαξιλάρι, ενώ στο επίπεδο του τοιχώματος της οικοδομής ανοίγεται ευρύ παράθυρο, επεκτείνοντας το βάθος της σύνθεσης. Στιβαρός και αγέρωχος, στην αριστερή πλευρά, στέκει επί του πατώματος ο αρχάγγελος Γαβριήλ. Με το αριστερό του χέρι προτάσσει πολύανθο κλαδί κρίνου στη Θεοτόκο, ενώ με το ανασηκωμένο δεξιό του δείχνει προς τα άνω, όπου μέσα σε κυκλοτερή δίσκο εικονίζεται να κατέρχεται το Άγιο Πνεύμα εν

είδει περιστεράς. Περιμετρικά ο δίσκος εκπέμπει ποικίλου μήκους λογχοειδείς ακτίνες, με τις μεγαλύτερες να πορεύονται προς την Παναγία. Η εικονογραφική αυτή απόδοση της ακτινοβολίας είναι διαδεδομένη στα εργαστήρια αργυροχρυσοχοΐας της ευρύτερης Μικράς Ασίας. Την εντοπίζουμε και σε αρμενικά έργα, που προέρχονται από εκεί, όπως στο ασημένιο κάλυμμα της Βίβλου Χειροτονιών (δεύτερο μισό του 18ου αιώνα), καθώς και στην πίσω όψη καλύμματος Ευαγγελίου του 1813, με παράσταση της Σταύρωσης του Χριστού, που βρίσκονται σήμερα στο μουσείο του καθολικάτου στην Αντέλια του Λιβάνου.[24] Μια πιο ενδελεχής έρευνα πιθανόν θα αφήσει να φανεί ποια από τα επιμέρους διακοσμητικά στοιχεία είναι αυτούσια αντιγραφή από ξένα εικονογραφικά πρότυπα (δυτικά χαρακτικά), και ποια είναι ντόπια δημιουργήματα. Η σκηνή φέρει εγχάρακτο κεφαλαιογράμματο τίτλο: «Ο Ευαγγελισμο(ς) τη(ς) Θ(εο)τ(ο)κου». Στο δεξιό στοιχείο της πόρπης, πιο πολυπρόσωπη, παρουσιάζεται η σκηνή της Γέννησης της Θεοτόκου.[25] Η λεχώνα Άννα εικονίζεται καθιστή σε κυκλοτερές κρεββάτι με θολωτό κουβούκλιο και παραπετάσματα,[26] ενώ θεραπαινίς, στο πλάι της, προσφέρει σκεύος, πιθανόν με κάποιο ρόφημα, και στο αριστερό της χέρι κρατεί πετσέτα. Πλησίον της άλλη γυναικεία μορφή, με χαρακτηριστικό κάλυμμα στο κεφάλι, βαστάζει στην αγκαλιά της σπαργανωμένη τη νεογέννητη Μαρία. Ο Ιωακείμ στην άκρη αριστερά, καθιστός πίσω από αναλόγιο, κρατεί ανοικτό βιβλίο. Το πλούσιο αρχιτεκτονικό βάθος διασπάται κάπως με τη μισάνοικτη θύρα στο μέσο του δωματίου. Πάνω σε οριζόντια δοκό, εγχάρακτος κεφαλαιογράμματος, ο

24 Άννα Μπαλλιάν (επιμ.), *Κειμήλια των Αρμενίων της Κιλικίας από το Μουσείο του Καθολικάτου στην Αντέλεια του Λιβάνου*, Αθήνα 2002, σ. 41, 56, 57.

25 Ενδεικτικά για τη μεταβυζαντινή εικονογραφία του Γενέσιου της Θεοτόκου βλ.: Καλοκύρης, *Η Θεοτόκος...*, ό.π., σ. 90-93. Π. Λ. Βοκοτόπουλος, «Επτά κρητικές εικόνες του 17ου αιώνα», *Αμητός*, Θεσσαλονίκη 1987, τ. Α΄, σ. 139-140. Νανώ Χατζηδάκη, «Γέννηση Παναγίας – Γέννηση Προδρόμου, παραλλαγές και αποκρυστάλλωση ενός θέματος στην κρητική εικονογραφία του 15ου-16ου αιώνα», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* ΙΑ΄ (1982-1983) 127-180.

26 Όμοιου τύπου κουβούκλιο συναντούμε σε χαρακτικό του Ιταλού Ιγνάτιου Κολόμβου (1752-1825), το οποίο συμπεριελήφθη στην Περιγραφή της Μονής Κύκκου, η οποία κυκλοφορούσε ευρέως στη Μικρά Ασία. Παπαστράτου, *Χάρτινες Εικόνες*, ό.π., σ. 146-147. *Περιγραφή της Ιεράς Μονής της Υπεραγίας Θεοτόκου του Κύκκου*, Ενετίησιν 1819, σ. 125. Στον δυτικοευρωπαϊκό χώρο παρόμοια θολωτά κουβούκλια τα συναντάμε σε χαρακτικά από τον 16ο αιώνα, όπως σε έργα του Βενέδικτου Αρίας Μοντάνους (Benedictus Arias Montanus). Marie Mauquoy-Hendrickx, *Les Estampes des Wierix*, Bruxelles 1982, τ. III. 1, σ. 455, πίν. 2206. Ως προς το σχεδόν κυκλικό κρεββάτι, αντίστοιχο υπάρχει στη σκηνή της Γέννησης του Προδρόμου σε εικόνα του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου με σκηνές του βίου του, έργο του Διονύσιου του εκ Φουρνά του 1711 από το κελί του στις Καρυές του Αγίου Όρους. Demetrios D. Triantaphyllopoulos, «Byzance après Byzance, post – Byzantine Art (1453-1830) in the Greek Orthodox World», στον κατάλογο έκθεσης που πραγματοποιήθηκε στη Νέα Υόρκη: *Post Byzantium: The Greek Renaissance, 15th-18th century. Treasures from the Byzantine and Christian Museum*, Athens 2002, σ. 20. Το τέτοιου σχήματος κρεβάτι το συναντούμε στη βυζαντινή μικρογραφία στο χειρόγραφο των *Κυνηγετικών* του Ψευδο-Οππιανού (1060 μ.Χ.). Ioannis Spatharakis, *The Illustrations of the Cynegetica in Venice codex Marcianus Graecus Z 479*, Leiden 2004, σ. 58-59, πίν. 24.

τίτλος «Η Γεννησις της Θ(εοτο)κου». Οι νεαρές γυναίκες της σκηνής δίδονται εξ ολοκλήρου πλάγια, πράγμα που δυσκολεύει τον καλλιτέχνη, κυρίως στην απόδοση των κεφαλιών. Περιμετρικά οι παραστάσεις περιβάλλονται από κορδόνι και ταινία με χυμώδη φυτικό βλαστό και ρόδακες. Τα εξωτερικά άκρα των δύο στοιχείων φέρουν χυτές διάτρητες απολήξεις, με σιγμοειδείς συστρεφόμενες γιρλάντες και αχηβάδα στην κορυφή. Το κούμπωμα της πόρπης καλύπτει προτομή εξαπτερύγου, περιβεβλημένη με σχηματοποιημένο φυτικό διάκοσμο και σιγμοειδείς έλικες. Πίσω, επί των ταινιών συγκράτησης της πόρπης πάνω στη ζώνη, βρίσκεται χαραγμένη η κεφαλαιογράμματη επιγραφή: «+Γεγονεν αφιερωμα παρα Χ(ατζη) Μειρεμ συζηγου του Χ(ατζη) Γεω|ργιου || απο Κ(αι)σαρειαν επι των ημερων του ελαχιστου πρω|τοσυγγελου Φλαβιανου ͵αωιστ΄» [1816].

Η αφιερώτρια Χατζή Μεϊρέμ, τουρκική απόδοση του χριστιανικού ονόματος Μαρία, χωρίς κανένα δισταγμό, χρησιμοποιεί σε ένα αντικείμενο που προορίζεται ως αφιέρωμα σε ορθόδοξη χριστιανική μονή τον τουρκικό τύπο του ονόματός της, δηλωτικό αφενός της συνύπαρξης των δύο στοιχείων και της ανάμεσά τους ώσμωσης, αφετέρου όμως και της συνεχούς διείσδυσης των τουρκικών πολιτισμικών στοιχείων (γλώσσα) εις βάρος των ελληνικών, με τελευταίο προπύργιο αντίστασης, από πλευράς Ρωμιών, την Ορθόδοξη χριστιανική πίστη τους, σ' αυτή που με ποικίλους τρόπους προσπαθεί να τους στηρίξει και η μονή Κύκκου. Με το όνομα Φλαβιανός είναι γνωστός, από αρχειακές πηγές, Κυκκώτης μοναχός με έντονη κινητικότητα και δράση στον Μικρασιατικό χώρο. Αυτός καταγόταν από την κωμόπολη της Μόρφου. Πέραν των άλλων δραστηριοτήτων του, διακατείχετο και από φιλότεχνα αισθήματα. Αξιόλογα έργα τέχνης που διεσώθησαν στο σκευοφυλάκιο της μονής Κύκκου φέρουν το όνομά του, όπως ο Επιτάφιος της Κοκώνας του Ρολογά (Χ 1377), ποδέα με χρυσοκέντητο πόλο (Χ 1392), με απεικόνιση της Παναγίας του Κύκκου,[27] καθώς και σταυρός αγιασμού με ξυλόγλυπτο πυρήνα (Σ 981) του 1808, που σύμφωνα με την επιγραφή είναι έργο του χρυσοχόου Δημήτρη, πιθανότατα από τη Σμύρνη. Στο Μουσείο Μπενάκη διασώζεται αργυρός δίσκος από το Μπορ της Μικράς Ασίας του 1815 με καραμανλίδικη επιγραφή.[28] Η επιγραφή της πόρπης δεν μας έδωσε όνομα καλλιτέχνη ή εργαστηρίου, αν και στο αριστερό στέλεχος, κάτω από την επιγραφή, παρουσιάζονται δυσανάγνωστα χαράγματα (ΠΟ), που δεν είμαστε βέβαιοι σε τι πρέπει να αποδοθούν. Ο προαναφερθείς τύπος της αχηβάδας, πάνω σε ροκοκό τεχνοτροπίας έλικες, υιοθετείται σε σειρά πορπών που εντάσσονται στον ευρύτερο χώρο της Μικράς Ασίας. Ίσως θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί και ως ένα από τα τεχνοτροπικά γνωρίσματα κάποιων καππαδοκικών εργαστηρίων αργυροχοΐας του 18ου αιώνα. Πέραν από τις δύο παραπάνω πόρπες, παρόμοια απόληξη με αχηβάδα στην κορυφή φέρει και η πόρπη με αριθμό Σ 1090 της Μονής Κύκκου, καθώς και αρχιερατική πόρπη από

27 Στυλιανός Κ. Περδίκης, «Εκκλησιαστικά χρυσοκέντητα άμφια επώνυμων κεντητριών στην ιερά μονή Κύκκου», *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 4 (1999), 141-143. πίν. 18, 19.

28 Ευγενία Χατζηδάκη, «Χριστιανικές επιγραφές Μικράς Ασίας και Πόντου στο Μουσείο Μπενάκη», *Μικρασιατικά Χρονικά* 8 (1959) 66.

την Καισάρεια (τώρα στο Μουσείο Μπενάκη Τ.Α. 224).[29] Πανομοιότυπα χαρακτηριστικά εντοπίζομε και σε πόρπη της Μονής Παντοκράτορος του Αγίου Όρους του 1772 με απεικονίσεις της Σταύρωσης και της Ανάστασης του Χριστού.[30] Σύμφωνα με την επιγραφή, ανήκε στον Προηγούμενο της μονής Παντοκράτορος Κύριλλο, ο οποίος καταγόταν από τα Μυριόφυτα της Ανατολικής Θράκης. Πιθανώς από εργαστήριο της Σμύρνης προέρχεται Άγιο Ποτήριο του έτους 1756, που βρίσκεται στη Μονή του αγίου Ιωάννου στην Πάτμο, στο οποίο ανάμεσα στα ποικίλα διακοσμητικά του στοιχεία συγκαταλέγονται και αχηβάδες.[31] Από μικρασιατικό εργαστήριο προέρχεται αργυρό κάλυμμα Κυκκώτισσας Παναγίας του 1778 με αχηβάδες ως διακοσμητικά στοιχεία στις τέσσερις γωνίες.[32] Όμοια διακοσμητικά στοιχεία εντοπίζονται και σε μεταλλικές σταχώσεις δύο Ευαγγελίων της Μονής Κύκκου (Σ 1054, Σ 1056), αφιερώματα του καλόγηρου Αυξεντίου στα 1788. Πρόκειται για επιμέρους στηθάριο με τη χρονολογία και την αφιερωματική επιγραφή. Η όλη τεχνοτροπική δομή των αργυρεπίχρυσων σταχώσεων παραπέμπει μάλλον σε μικρασιατικά εργαστήρια.

Στηριζόμενοι κυρίως στην καταγωγή της αφιερώτριας της πόρπης, υποθέτουμε ότι αυτή προέρχεται από εργαστήριο της Καισάρειας της Καππαδοκίας. Με αφετηρία τα πιο πάνω, έστω και ελάχιστα, παραδείγματα, θα επιχειρούσαμε να οριοθετήσομε μια ομάδα πορπών με προέλευση μικρασιατικά εργαστήρια, πιθανώς καππαδοκικά. Ως βασικά χαρακτηριστικά θα αναφέραμε τα κυκλικά φουσκωτά στοιχεία, με ελάχιστη εξωτερική διακόσμηση στα άκρα από συμπλεκόμενες γιρλάντες και αχηβάδα ροκοκό τεχνοτροπίας, τις πλούσιες εικονογραφικές παραστάσεις με μπαρόκ διακοσμητικά στοιχεία και τις εναλλασσόμενες επιχρυσώσεις. Τα κεφάλια των μορφών αποδίδονται κυκλικά, έντονα φουσκωτά, σχεδόν σφαιρικά, με βαθουλωτά μάτια και έξεργη μύτη. Βασιζόμενοι στις παρουσιασθείσες ενεπίγραφες πόρπες με τη δυτική επίδραση στην εικονογραφία και στη διακοσμητική, ενδεικτικό της εμφανούς διείσδυσης των δυτικών στοιχείων στη μεταλλοτεχνία μέχρι τις ανατολικότερες περιοχές του ελληνορθόδοξου χώρου, μπορούμε να ταυτίσομε και να εντάξομε στον ευρύτερο χώρο της Καισάρειας μια σειρά από πόρπες της συλλογής της Μονής Κύκκου με παρόμοια γνωρίσματα, όπως οι υπ' αριθμόν Σ 1074, Σ 1087 και Σ 1090.

Τέλος, στα 1755, ο Σεραφείμ ο Πισσίδιος αφιερώνει στη μονή Κύκκου ευαγγέλιο με αργυρή στάχωση (αριθμός αρχείου Μουσείου Σ1124), το οποίο όμως, αν και δεν προέρχεται από εργαστήριο της Καππαδοκίας ή του ευρύτερου μικρασιατικού χώρου, αλλά από βενετσιάνικο εργαστήριο, θεωρήσαμε σκόπιμο να το εντάξομε στην παρούσα εργασία, αφού αποτελεί δωρεά του υπέρμαχου των Καππαδόκων Σεραφείμ Πισσιδίου. Τούτο έχει διαστάσεις 34,3 × 26,5 × 5,2 εκ. και περιέχει έντυπο ευαγγέλιο που εκ-

29 Μπαλλιάν, *Θησαυροί...*, ό.π., σ. 95.

30 Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ζώνη με πόρπη», ό.π., σ. 368-369.

31 Γιώτα Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, «Εκκλησιαστική αργυροχοΐα», *Οι θησαυροί της Μονής Πάτμου*, Αθήνα 1988, σ. 236, 262, πίν. 42.

32 Sophia Gerogiorgi, «Icon Revetment», στο *Post Byzantium: The Greek Renaissance*, ό.π., σ. 176-177, πίν. 41.



Εικόνα 6. Αργυρή στάχωση Ευαγγελίου, 1755.

δόθηκε στη Βενετία στα 1793 στο τυπογραφείο του Πάνου Θεοδοσίου.[33] Σύμφωνα με χειρόγραφη σημείωση στα πίσω λευκά φύλλα, αυτό χρησιμοποιείτο στη λιτανεία της Κυριακής των Βαΐων. Το έντυπο δεν είναι το αρχικό που κάλυπτε η αργυρή στάχωση, γιατί το μεν ευαγγέλιο έχει χρονολογία έκδοσης 1793, ενώ τα αργυρά ελάσματα προγενέστερη, 1755.

Η στάχωσή του αποτελείται από σανίδες επενδυμένες με κόκκινο βελούδο, επί των οποίων, στην εμπρός όψη, είναι προσηλωμένα αργυρά ελάσματα με έκτυπο, χαρακτό και ανάγλυφο διάκοσμο, μπαρόκ τεχνοτροπίας (Εικ. 6). Τα ελάσματα τοποθετήθηκαν εδώ σε δεύτερη χρήση. Παρουσιάζονται στενάχωρα τοποθετημένα, με τις γωνιακές απολήξεις να επικαλύπτονται σε μερικά σημεία από το κεντρικό τμήμα. Επιπλέον, η στερέωση επί των σανίδων γίνεται με προχειρότητα, με αποτέλεσμα

33 Πρόκειται για το: *Θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον. Ἀφιερωθὲν μὲν τῷ ποτὲ μακαριωτάτῳ καὶ σοφωτάτῳ πατριάρχῃ Ἱεροσολύμων κυρίῳ κυρίῳ Χρυσάνθῳ τῷ Νοταρᾷ...*, Ενετίησι 1793. Για τον πλήρη τίτλο βλ. Γεώργιος Γ. Λαδάς και Αθανάσιος Δ. Χατζηδήμου, *Ελληνική βιβλιογραφία των ετών 1791-1795*, Αθήνα 1970, σ. 246-248.

πλείστες οπές καρφιών της αρχικής στερέωσης να μένουν χωρίς ήλους, ενώ σε άλλα σημεία έχει προκληθεί φθορά στο αργυρό έλασμα. Στο μέσο, σε ωοειδούς σχήματος έλασμα με σιγμοειδές μπαρόκ πλαίσιο, εικονίζεται η Ανάσταση του Χριστού (δυτικού τύπου). Ολόσωμος μέσα σε νεφέλες με έντονη ζωτικότητα, ο Χριστός ανέρχεται προς τους ουρανούς. Έχει ανασηκωμένο το δεξί του χέρι, ενώ στο άλλο κρατεί ελαφρά πλάγια αναπεπταμένη με διχαλωτή απόληξη ένσταυρη σημαία. Το γυμνό σώμα καλύπτεται στη μέση από χιτώνα. Από το ένσταυρο φωτοστέφανο με τα αρχικά ο Ων εκπέμπεται πλούσια ακτινοβολία. Άγγελοι ολόσωμοι ή σε προτομή, ενδεδυμένοι και γυμνοί, διασπείρονται στον χώρο πέριξ του Χριστού, προσδίδοντας κινητικότητα στη σύνθεση. Παντελής είναι η έλλειψη της στρατιωτικής φρουράς γύρω από την ανοικτή μαρμάρινη σαρκοφάγο. Στο χαμηλότερο σημείο του ελάσματος αναγράφεται η τετράστιχη μικρογράμματη αφιερωματική επιγραφή: «Ἀφιέρωμα παρὰ | Σεραφεὶμ Πισιδείου |τῇ Μονῇ Κύκκου |1755». Ψηλά, εκατέρωθεν του Χριστού, ο τίτλος: «Ἡ Ἀνάσ|τασις». Στις γωνίες σε ανεξάρτητα ελάσματα αποδίδονται οι τέσσερις Ευαγγελιστές από τη μέση και πάνω με τα σύμβολά τους σε έξεργο ανάγλυφο. Ο φαλακρός Ιωάννης, πάνω αριστερά, με το δεξί του χέρι γράφει σε ανοικτό βιβλίο, που βρίσκεται μπροστά του, ενώ το άλλο το φέρει στο στήθος. Με στραμμένο το κεφάλι προς τον Ευαγγελιστή και ανοικτές φτερούγες βρίσκεται στο πλάι αετός. Με το βλέμμα προς το άπειρο εικονίζεται σε έκφραση έκστασης με μισάνοικτο στόμα ο νεαρός Μάρκος να κρατεί με τα δυο του χέρια βιβλίο. Πίσω του ξεπροβάλλει αποτρόπαιο το κεφάλι του φτερωτού λέοντα. Κάτω δεξιά εικονίζεται ο Λουκάς να κρατεί με το αριστερό του χέρι ανοικτό βιβλίο και γραφίδα από φτερό. Σε στάση περισυλλογής το κεφάλι του αποστρέφεται από το ανοικτό βιβλίο σε αντίθετη κατεύθυνση προς τα δεξιά. Την όλη του διάθεση επιτείνει η παλάμη του δεξιού του χεριού, η οποία εναποτίθεται επί του βραχίονα του άλλου χεριού. Μπροστά σε πρώτο πλάνο, ελαφρά πλάγια, αποδίδεται φτερωτό κερασφόρο βουκράνιο. Ο μακρυγένης και συνάμα φαλακρός Ματθαίος αποδίδεται ελαφρά πλαγιομετωπικά να κρατεί με το αριστερό του χέρι ανοικτό βιβλίο με στραμμένες προς τον θεατή τις εσωτερικές γραμμένες σελίδες του βιβλίου, στις οποίες δείχνει με το άλλο χέρι, και καλύπτονται από την αρχή του ευαγγελίου λατινικά: «Liber | generationis | Jesu Christi...».[34] Ο Ευαγγελιστής Ματθαίος στρέφει ελαφρά το κεφάλι προς τα αριστερά, ως να συνομιλεί με τον βρισκόμενο στο πλάι άγγελο-σύμβολό του, ο οποίος σηκώνει το χέρι σε χαρακτηριστική χειρονομία λόγου. Ταινία με γραμμική διακόσμηση περιτρέχει, ως πλαίσιο, ολόκληρη τη σύνθεση σε αντιδιαστολή με τις σιγμοειδείς γιρλάντες, μπαρόκ τεχνοτροπίας, των επιμέρους εσωτερικών θεμάτων.

Στο πίσω κάλυμμα παρόμοια λεπτή ταινία διατρέχει το πλαίσιο, με πέντε αργυρά υπερυψωμένα ημισφαίρια, συμμετρικά διατεταγμένα, χρησιμεύοντα για τη στήριξη του Ευαγγελίου. Δύο πόρπες με κεφάλια αγγέλων στη δεξιά κάθετη πλευρά συγκρατούν κλειστά τα εξώφυλλα του Ευαγγελίου. Στα πλείστα από τα αργυρά ελάσματα διακρίνεται ομάδα από τρεις

34 *Biblia Sacra juxta vulgatam versionem*, (εκδ. R. Weber) Stuttgart 2003, σ. 1527.



Εικόνα 7. Σφραγίδες στη στάχωση Ευαγγελίου του 1755.

σφραγίδες (Εικ. 7). Σε κυκλική εικονίζεται πλαγιομετωπικά ο λέοντας του αγίου Μάρκου, με φωτοστέφανο και μια φτερούγα στη δεξιά πλευρά, να κρατεί στα μπροστινά του πόδια ανοικτό Ευαγγέλιο. Πρόκειται για τη δημόσια σφραγίδα της πόλης της Βενετίας. Η πρώτη χρήση της εντοπίζεται από τα 1273. Έκτοτε είχε υποστεί διάφορες σχεδιαστικές τροποποιήσεις. Πέραν του ότι καθορίζει τον χώρο όπου εδράζεται το εργαστήριο, επικυρώνει και τη γνησιότητα του μετάλλου. Τα αργυρά σκεύη έπρεπε να είχαν ασήμι τουλάχιστον 888,8 βαθμών (χιλιοστών). Η ίδια σφραγίδα χρησιμοποιείτο και για τα χρυσά αντικείμενα.[35] Η δεύτερη επιμήκης σφραγίδα φέρει στο μέσο εραλδικό κρίνο, στα αριστερά τα γράμματα Z και P σε σύμπλεγμα και στα δεξιά το G. Πρόκειται για τη σφραγίδα του Ζουάν Πιέρο Γκραππίλια (Zuan Piero Grappiglia), ο οποίος διετέλεσε υπεύθυνος ελεγκτής του νομισματοκοπείου της Βενετίας από τα 1758 μέχρι τα 1802. Σφραγίδες του διασώζονται σε αρκετά σκεύη.[36] Με την ύπαρξη της σφραγίδας του στο Ευαγγέλιο της Μονής Κύκκου η περίοδος δράσης του Γκραππίλια μπορεί να διευρυνθεί κατά τρία έτη (1755). Η τρίτη σφραγίδα φέρει στο μέσο μισχοφόρο ρόδακα και εκατέρωθεν τα κεφαλαία γράμματα Z και F, αρχικά του ονοματεπώνυμου άγνωστου αργυροχρυσοχόου, ο οποίος εργάστηκε στο τρίτο τέταρτο του 18ου αιώνα και αρχές του 19ου αιώνα.[37] Σφραγίδα με τα ίδια αρχικά, αλλά χωρίς την ύπαρξη ανάμεσά τους ρόδακα, είναι γνωστή σε ασημένια θήκη (necessaire) σε ιδιωτική συλλογή στη Βενετία.[38] Πιθανόν να έχει κοινό δημιουργό με τα αργυρά ελάσματα του Ευαγγελίου.

35 Piero Pazzi (επιμ.), *L'oro di Venezia, oreficerie, argenti e gioielli di Venezia e delle città Venete (da collezioni private)*, Venezia 1996, σ. 30 – 31.

36 Στο ίδιο, σ. 31-32. Σφραγίδες του σε άλλα σκεύη, ενδεικτικά: πίν. 18, 26, 62, 95, 98, 101, 151, 154, 177, 208, 267 και σ. 92, 96, 110, 124, 125, 127, 151, 152, 164, 178, 212, 241, 243, 246, 249, 251, 253, 256.

37 Piero Pazzi, *I punzoni dell' argenteria Veneta*, τόμ. Α΄, Venezia 1992, σ. 147.

38 Pazzi (επιμ.), *L'oro*, ό.π., σ. 212, 256, πίν. 267.

Το αργυροκόσμητο Ευαγγέλιο-αφιέρωμα του Σεραφείμ Πισσιδίου επέχει ξεχωριστή θέση ανάμεσα στη συλλογή Ευαγγελίων της μονής Κύκκου. Πρόκειται για ενσφράγιστο έργο, που έρχεται απευθείας από τη Δυτική Ευρώπη (Βενετία) στον χώρο τής καθ' ημάς Ανατολής (Κύπρος). Παρουσιάζει αυτούσια την τεχνοτροπία του αναγεννησιακού μπαρόκ με τις εξανθρωπισμένες μορφές, την έντονη κίνηση, τη μαλακή πτυχολογία, το ιδιαίτερα έξεργο ανάγλυφο, το δομημένο και προσεγμένο σχέδιο. Το έργο σε μια ευρύτερη μελέτη δύναται να αποτελέσει σημείο αναφοράς ως προς την επίδραση που άσκησε στα τοπικά εργαστήρια του δευτέρου μισού του 18ου αιώνα.

Σημειώματα στον κώδικα της μονής επιβεβαιώνουν τα της προέλευσης του ευαγγελίου, καθώς και τον αφιερωτή: «͵αψνε΄ (1755) ἐστάλθησαν ἐκ τῆς Βενετίας διὰ τοῦ κὺρ Σεραφεὶμ ἓν μανδύον τῆς Θεοτόκου καὶ τὰ τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἐνιαυτοῦ βιβλία. Ἔτι ἐστάλθη ἓν σκριτόριον ταρταρούγα, ἓν εὐαγγέλιον κεκοσμημένον, ἓν σεντούκι σιδηροῦν μία καναβέτα μὲ μπότζαις[39], στάμπαις τῆς μονῆς[40] μὲ ἀπανταχούσας, καὶ βιβλία τουρκιστὶ Κυριακοδρόμια καὶ ἕτερα ἐκ διαφόρων ἀπανθίσματα, ἕως δύο χιλιάδας».[41] Σε άλλη καταγραφή: « ͵αψνε΄ (1755)... Ἔτι προσετέθη διὰ τοῦ κὺρ Σεραφεὶμ ἓν εὐαγγέλιον σταλθὲν ἐκ τῆς Βενετίας κεκοσμημένον».[42]

Τα όσα παραθέσαμε αποτελούν ελάχιστα ψήγματα των αμφίδρομων σχέσεων μεταξύ τής εν Κύπρω Ιεράς Βασιλικής και Σταυροπηγιακής Μονής της Παναγίας του Κύκκου και του Ελληνισμού της Καππαδοκίας. Σχέσεις, που δηλώνουν για άλλη μια φορά το ενιαίο του χώρου τής καθ' ημάς Ανατολής, ο οποίος, παρά τις ποικιλώνυμες κακουχίες της οθωμανικής κατοχής, κατόρθωσε να διατηρηθεί γεωγραφικά σχεδόν αλώβητος, παρά την εξαθλίωση, όπως τον παρέδωσε η Βυζαντινή αυτοκρατορία μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα. Με την έξαρση των εθνικιστικών τάσεων και

39 Κιβώτιο με μπουκάλια από το ιταλικό canovetta = μικρό κιβώτιο, πανέρι, από το ελληνικό κάνιστρο.

40 Με τη φρασεολογία «στάμπαις της μονής», αν ορθά αποδίδομε από το χειρόγραφο, πρέπει να υπονοεί ποσότητα χάρτινων εικόνων (χαρακτικών – χαλκογραφιών). Είναι γνωστό ότι η Μονή Κύκκου από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα έχει σημαντική παραγωγή χάρτινων εικόνων. Στη συγκεκριμένη χρονολογία, 1755, δεν γνωρίζομε να έχει γίνει εκτύπωση συγκεκριμένου χαρακτικού. Πιθανόν να πρόκειται για ποσότητες της μεγάλων διαστάσεων 63 × 60 εκ. χαλκογραφίας του 1752 που τυπώθηκε στη Βενετία «σπουδῇ δὲ καὶ ἐπιμελείᾳ τοῦ πανοσιολογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυρίου Σεραφεὶμ Πισσιδίου τοῦ καὶ πρωτοσυγκέλλου τῆς Ἱερᾶς αὐτῆς μονῆς ...», σύμφωνα με επιγραφή που φέρει. Η χαλκογραφία εικονίζει στο μέσο την Ελεούσα του Κύκκου, γύρω δώδεκα σκηνές από την ιστορία της Αγίας Εικόνας και της Μονής Κύκκου με επεξηγηματικά κείμενα. Το χαρακτικό είναι αδημοσίευτο και διασώζεται ένα αντίτυπο στο Μουσείο Κύκκου (Κ 68), τυπωμένο σε μεταξωτό ύφασμα.

41 *Κώδικας Μονής Κύκκου* ό.π., σ. 10. Η Ιερά Μονή Κύκκου κατά την ύστερη τουρκοκρατία διατηρούσε αρκετές σχέσεις με τη Βενετία ένεκα και της εκεί ακμάζουσας Ελληνικής Αδελφότητος. Τυπώνει βιβλία και χάρτινες εικόνες, εισάγει υφάσματα, έπιπλα, σκεύη και διαχειρίζεται κληροδοτήματα. Πολλές τέτοιες αναφορές είναι διάσπαρτες στο αρχείο και στους κώδικες της Μονής Κύκκου. Χαρακτηριστικά βλ. Στυλιανός Περδίκης, *Η Μονή Κύκκου*, ό.π.

42 *Κώδικας Μονής Κύκκου* ό.π., σ. 27.

τα επακολουθήσαντα εθνικά ξεκαθαρίσματα κατακερματίσθηκε, συρρικνώθηκε και ξεριζώθηκε μια για πάντα από τις προαιώνιες πατρογονικές του κοιτίδες. Τελευταία αντίσταση στη λήθη του χρόνου έμειναν τα μνημεία και τα έργα τέχνης, που, όσο υπάρχουν, διαλαλούν την αδιάψευστη προέλευσή τους.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΠΑΡΑΛΑΒΗ ΑΓΙΩΝ ΛΕΙΨΑΝΩΝ

15 Αυγούστου
1813

Αρχείο Ιεράς Μονής Κύκκου, Φάκελος ΙΗ΄.
Αριθμός εγγράφου 21.
Περίληψη: Ο πρωτοσύγκελλος Χριστόφορος για την περιοδεία του στην Έφεσο πήρε μαζί του λειψανοθήκη με το χέρι του αποστόλου Φιλίππου, σκέπη της εικόνας της Θεοτόκου και ένα πετραχήλι.

Πρωτότυπο. Αυτό έγγραφο σε κιτρινωπό χειροποίητο χαρτί, διαστάσεων 216 × 156 χιλ. Δίφυλλο (φφ.α-β), διπλωμένο στη μέση. Κατάσταση διατήρησης πολύ καλή. Το κείμενο είναι γραμμένο στην πρώτη σελίδα (φ.α^{r}) σε 12 στίχους με ξεθωριασμένο μαύρο μελάνι. Οι σελίδες φ.α^{v} και φ.β^{r} είναι άγραφες. Στη φ.β^{v}, πάνω, στο μέσο ο παλαιός αριθμός αρχείου *1475*.

αωιγ^{ω} Αὐγούστου ιε.
|[2] *Ἐνθύμιον διὰ τα όσα ἅγια λοίψανα ὁ(σ)α* |[3] *ἔλαβεν ὁ προτοσύνγγελος κὺρ Χρι*|[4]*στόφορος δια το ταξιδιων τὴς Ἐφέσου* |[5] *ἡκὸν τὴς Θεοτόκου ἡστορία καὶ εἰς το* |[6] *δέξιὸν μέρος τὸν ἀπόστολον Λουκὰ* |[7] *καὶ εἰς τὸ ἀριστερὸν τὸν Ἀπόστολον Φί*|[8]*λιππον με στέφανα ασιμίτικα*|[9] *ἡ χὺρ τοὺ Ἀποστόλου Φυλήππου καὶ μέ*|[10]*ρος ἁγίων λιψάνον ἐννέα καὶ* |[11] *σταβρὸν ἕνα. Αγίαν σκέπιν τὴς* |[12] *Παναγίας μίαν. Πετραχίλιον ἕνα.*

ΜΕΡΟΣ ΕΚΤΟ

Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις

Χρήστος Λούκος

Κέα: από την ταξινόμηση του Δημοτικού Αρχείου σε πρώτες υποθέσεις για μια νέα ιστορία του νησιού

Α΄. *Η ταξινόμηση*

Σε τρεις καλοκαιρινές αποστολές, τον Αύγουστο του 2000-2002, δέκα περίπου φοιτητές του μεταπτυχιακού προγράμματος «Σύγχρονη Ελληνική και Ευρωπαϊκή Ιστορία» του Τμήματος Ιστορίας - Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης με επικεφαλής τον συντάκτη αυτού του κειμένου κατέγραψαν και ταξινόμησαν το Αρχείο του Δήμου της Κέας (Τζιας), καθώς και άλλο σχετικό με το νησί αρχειακό υλικό. Η όλη εργασία προετοιμάστηκε με προηγούμενη επιτόπια εκτίμηση του όγκου του υλικού και της φύσης του. Ρυθμίστηκαν επίσης με την τότε Δήμαρχο οι όροι παραμονής της ταξινομικής ομάδας: δωρεάν φαγητό και στέγη. Αξιοποιήθηκε η ταξινομική πείρα που διέθεταν τα περισσότερα μέλη της ομάδας από παρόμοια εργασία τους στα αρχεία της Σύρου, καθώς και ο τρόπος που είχε ταξινομηθεί το Δημοτικό Αρχείο της Ερμούπολης.

Το περισσότερο υλικό βρισκόταν στο υπόγειο του Δημαρχείου. Ύστερα από επίμονες ζητήσεις μας, εντοπίστηκε και άλλο, παλαιότερο χρονικά, που βρισκόταν σε μικρή παρακείμενη αποθήκη καταχωνιασμένο και διαβρωμένο κάτω από σωλήνες και άλλα είδη που χρησιμοποιούνταν για το αποχετευτικό δίκτυο του νησιού. Μεταφέρθηκε, με ηρωική προσπάθεια των φοιτητών, και το υλικό αυτό στο υπόγειο του Δημαρχείου. Τα ακόμη παλαιότερα έγγραφα, κυρίως του 19ου αιώνα, δεν εντοπίστηκαν τελικά: θα πρέπει να έχουν απολεστεί οριστικά.

Η καταγραφή έγινε κατά φάκελο και για κάθε έναν συντάχθηκε δελτίο στο οποίο αναλυόταν το περιεχόμενό του. Με τον ίδιο τρόπο καταγράφηκαν και τα κατάστιχα του αρχείου και τα ποικίλα έντυπα που βρέθηκαν μαζί με το αρχειακό υλικό. Οι φάκελοι, πολλοί από αυτούς ογκώδεις, έφθασαν τελικά τους 808. Καταγράφηκαν, επίσης, 160 έντυπα που βρέθηκαν μαζί με τα έγγραφα και κατάστιχα στο υπόγειο. Χάρις στην αγορά από τον Δήμο ειδικών χάρτινων κουτιών, οι καταγραφέντες φάκελοι τοποθετήθηκαν μέσα σ' αυτά με τη σειρά τους, ώστε να είναι εύκολη η αναζήτησή τους και, κυρίως, δυνατή κάποια προστασία τους από την υγρασία, μέχρις ότου το αρχειακό υλικό να μεταφερθεί σε κατάλληλο χώρο. Ένας τέτοιος προσωρινός χώρος, σε ένα παλαιό σχολείο, βρέθηκε ήδη.

Καταγράφηκαν στη συνέχεια και ταξινομήθηκαν τα έγγραφα και κυρίως τα κατάστιχα που βρίσκονται στο κτίριο του Δημαρχείου. Πρόκειται κυρίως για τα ληξιαρχικά βιβλία του Δήμου Κέας (1859 κ. εξής) και της κοινότητας Κορησίας (1926-1990), κατάστιχα και έγγραφα του Δημοτολογίου και τα πρακτικά και ψηφίσματα του Δημοτικού και Κοινοτικού Συμβουλίου Κέας (1871-1990). Καταλογογραφήθηκε, επίσης, η βιβλιοθήκη με τα παλαιά έντυπα (100 περίπου).

Επιπλέον αναζητήθηκε και καταγράφηκε ιστορικό υλικό σε άλλους χώρους. Μαγνητοφωνήθηκαν, επίσης, συνεντεύξεις προσώπων που γνώριζαν την ιστορία του νησιού, γιατί είχαν δράσει τα ίδια ή είχαν να μαρτυρήσουν για άτομα και καταστάσεις.

Τέλος, μετά από κοπιώδη και επίπονη προσπάθεια, έγινε μια πρώτη καταγραφή του παλαιού αρχείου του Υποθηκοφυλακείου, το οποίο ήταν στοιβαγμένο σε μπαούλα στην αποθήκη του σύγχρονου Υποθηκοφυλακείου. Προέκυψαν 86 ογκώδεις φάκελοι με ποικίλα έγγραφα και κατάστιχα, και 304 φάκελοι με πρωτότυπα συμβολαιογραφικά έγγραφα της περιόδου 1840-1885. Το σημαντικό αυτό υλικό τοποθετήθηκε στα ίδια χάρτινα κουτιά που χρησιμοποιήθηκαν και για τη φύλαξη των εγγράφων και καταστίχων του Δήμου. Θα πρέπει, ωστόσο, να τονισθεί ότι θα κινδυνεύσουν άμεσα αν δεν βρεθεί κατάλληλος χώρος για τη φύλαξή τους. Θα ήταν οδυνηρό η προσπάθεια που καταβάλαμε για τη διάσωσή τους να υπονομευθεί από την υγρασία και τη δράση των τρωκτικών, τα οποία αντιμετωπίσαμε και εμείς.

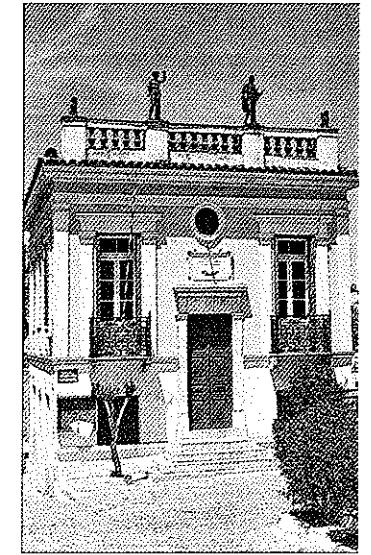
Θα μπορούσα να πω πολλά για το πώς κατανάλωνε τον ελεύθερο χρόνο η ταξινομική ομάδα. Δίνω έμφαση σ' αυτόν τον ελεύθερο χρόνο γιατί, αν είναι ευχάριστος, δημιουργεί τις προϋποθέσεις για εργασία που δεν έχει καταναγκαστικό αλλά δημιουργικό χαρακτήρα. Μένοντας στο υψηλότερο μέρος της Χώρας, με καταπληκτική θέα, τρώγοντας και πίνοντας όλοι μαζί (οι παστιτσάδες με κόκκορα δύσκολα θα ξεχαστούν) και αξιοποιώντας δημοτικό όχημα για να επισκεφθούμε παραλίες του νησιού, όλα αυτά και άλλα πολλά έδεσαν την ομάδα και την έκαναν πιο αποτελεσματική. Εργαζόμασταν μόνο το πρωί, και κάποια απογεύματα, προς το δειλινό, μαζευόμασταν στα μπαλκόνια του ξενώνα για να συζητήσουμε για τη δουλειά μας και για το τί σήμαιναν για μας, τους ιστορικούς, τα τεκμήρια που ταξινομούσαμε.

Οι Τζιώτες, από τη Δήμαρχο, τους συνεργάτες της, ώς τους μαγαζάτορες και τους πληροφορητές μας, δημιούργησαν ένα φιλικό περιβάλλον που μας συγκίνησε. Τους ευχαριστούμε και από εδώ. Δεν μπορώ φυσικά να παραλείψω και τις βραδιές που περάσαμε συμποσιαζόμενοι και ευωχούμενοι σε ένα πραγματικά τζιώτικο σπίτι κάτω από τη φιλόξενη φροντίδα του Νικόλα Φαράκλα και της Ράνιας Κλουτσινιώτη.

Με τα όσα εντοπίσαμε, καταγράψαμε και ταξινομήσαμε, ένα σημαντικό τμήμα τεκμηρίων για την Κέα του 19ου και κυρίως του 20ού αιώνα είναι πλέον συγκεντρωμένο. Ακολούθησε, στο πλαίσιο του προγράμματος «Η πόλη στους νεότερους χρόνους» του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας στο Ρέθυμνο, η σύνταξη του ηλεκτρονικού καταλόγου των περιεχομένων του αρχείου. Έτσι το ιστορικό υλικό είναι στη διάθεση των ερευνητών και κάθε ενδιαφερομένου. Συγχρόνως, μηχανογραφήθηκαν κάποια τεκμήρια που θεωρήθηκαν βασικά για οποιαδήποτε περαιτέρω έρευνα: πρόκειται για τα δημοτολόγια του 1852 και του 1901 των γηγενών κατοίκων και το δημοτολόγιο των Μικρασιατών προσφύγων, για εκλογικούς καταλόγους, καθώς και άλλες πηγές που αποτελούν σειρά. Ο ηλεκτρονικός κατάλογος και οι μηχανογραφήσεις των παραπάνω τεκμηρίων πραγματοποιήθηκαν με χρηματοδότηση του Δήμου Κέας: ο νέος Δήμαρχος επέδειξε την ίδια ευαισθησία για την ιστορία του νησιού.



Εικόνα 1. Άποψη της Χώρας. (Ράνια Κλουτσινιώτη - Νικόλας Φαράκλας, «Παραδοσιακή κατοίκηση και αρχιτεκτονική», *Η Καθημερινή - Επτά ημέρες*, «Η νήσος Κέα», 8 Ιουλίου 2001, σ. 12-13).



Εικόνα 2. Το κτίριο της Δημαρχίας. (Κλουτσινιώτη - Φαράκλας, ό.π., σ. 13).

Β΄. *Ιστορική αξιοποίηση*

Μια γενική διαπίστωση για το περιεχόμενο του Δημοτικού Αρχείου Κέας που ταξινομήσαμε: Συναντάται η αναμενόμενη ποικιλία που έχει ένα δημοτικό αρχείο: αποφάσεις της δημοτικής αρχής, αλληλογραφία ποικίλης φύσεως για όλα σχεδόν τα μεγάλα και μικρά της καθημερινής ζωής, αιτήσεις των δημοτών, ποικίλα δημογραφικά στοιχεία, συχνές πληροφορίες για την οικονομία του νησιού, δημοτικά έργα, οδηγίες της εποπτεύουσας αρχής, κ.λπ. Τα στοιχεία αυτά με τον πλούτο τους διευρύνουν ουσιαστικά τις γνώσεις μας για την Κέα και είναι βέβαιο ότι θα αποτελέσουν έναυσμα για συνθετικές μελέτες. Μια πρώτη τέτοια σύνθεση επιχείρησε ο Γιώργος Γάσιας, σε ένα σεμινάριο στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Σύγχρονη Ελληνική και Ευρωπαϊκή Ιστορία». Θέμα της εργασίας του: «Προσέγγιση σε μια Νησιωτική Κοινότητα. Κέα 1900-1945», Ρέθυμνο 2002. Ο Γάσιας, που ήταν μέλος της ταξινομικής ομάδας, αξιοποίησε στοιχεία που προέκυψαν από την ηλεκτρονική επεξεργασία των εκλογικών καταλόγων του Δήμου Κέας των ετών 1902, 1910, 1928 και 1946. Ομαδοποίησε τα επαγγέλματα

του καθενός καταλόγου και επιχείρησε να συναγάγει κάποιες υποθέσεις για τον κοινωνικό σχηματισμό. Μεταξύ των άλλων, επισήμανε την αυξομοίωση στην παρουσία των «εργατών» και «εργατικών», τη δεσπόζουσα παρουσία του αγροτικού τομέα, τη σταδιακή εξάλειψη από το νησί των ισχυρών οικογενειών (π.χ. των Παγκάλων).[1] Θα ήθελα να προσθέσω και μια εργασία που ένας προπτυχιακός φοιτητής μας συνέταξε στο πλαίσιο σεμιναρίου του Τομέα Ιστορίας Νεότερων Χρόνων.[2]

Θα επιχειρήσω κι εγώ μια πρόταση για τη μελέτη της Κέας με αφετηρία και κύρια πηγή το υλικό που ταξινομήθηκε.

Πρώτα ο μακρύς χρόνος της γεωργίας και της κτηνοτροφίας, δηλαδή η σταθερότητα του αγροτικού κόσμου: παραγωγή των ίδιων προϊόντων, κυρίως κριθαριού, εκμετάλλευση της μεγάλης παρουσίας βελανιδιών για την κτηνοτροφία και εξαγωγή σημαντικής ποσότητας προς χρήση στη βυρσοδεψία, εμμονή στην αυτάρκεια. Το αρχείο επιτρέπει να παρακολουθήσουμε σε διάφορες χρονικές στιγμές τους παραγωγούς, την παραγωγή, τις καλλιεργούμενες εκτάσεις, τα χρησιμοποιούμενα ζώα κ.λπ. Μερικές χαρακτηριστικές πηγές: φορολογικοί κατάλογοι προϊόντων γης και διαιτωμένων ζώων· ευρετήριο κατόχων ζώων και βελανιδιών, κριθής, αμυγδαλών· απογραφή κτηνών/πιστοποιητικά κυριότητος κτηνών· απογραφή κατοίκων.

Μια άλλη σταθερά που αναδεικνύεται επαρκώς από τα τεκμήρια του αρχείου είναι ο πληθυσμός: δημογραφικές αυξομοιώσεις, οικογενειακή κατάσταση, ληξιαρχικά. Ο εντοπισμός και παλαιών δημοτολογίων μάς επιτρέπει στην περίπτωση αυτή να καλύψουμε και το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Στο αμετάβλητο του αγροτικού κόσμου συναντάμε εδώ μια πρώτη ρήξη με τη σταδιακή αύξηση της μετανάστευσης, κυρίως προς την περιοχή της πρωτεύουσας. Αυτή η διαρροή του πληθυσμού φαίνεται εύλογα και στους εκλογικούς καταλόγους, για τους οποίους διαθέτουμε μια ικανοποιητική σειρά. Οι κατάλογοι αυτοί και άλλα τεκμήρια (π.χ. κατάλογοι προσωπικής εργασίας όπου προσδιορίζεται η οικονομική επιφάνεια κάθε δημότη) επιτρέπουν με βάση το επάγγελμα και άλλα στοιχεία να επιχειρήσουμε κάποιο προσδιορισμό της κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Μερικά παραδείγματα:

Η εικόνα μιας στατικής αγροτικής κοινωνίας που μας περιέγραψε ο Α. Μηλιαράκης[3] κλονίζεται κάπως, όταν από την επεξεργασία του εκλογικού καταλόγου του 1879 φαίνεται ότι η «ενεστώσα διαμονή», τουλάχιστον του ενός τρίτου των 1484 εκλογέων ήταν εκτός Κέας: Αθήνα (248), Σύρος (38), Λαύριο (32), Κωνσταντινούπολη (44), κ.λπ. Πολλοί από αυτούς ενδεχομένως θα επέστρεφαν, προσωρινά ή μόνιμα, στη γενέτειρα μεταφέροντας εμπειρίες και ευαισθησίες από τους άλλους χώρους που βρέθηκαν. Σε ποιο βαθμό οι συνειδητοποιήσεις αυτές των μετακινηθέντων επηρέασαν και τους ντόπιους μένει να αποδειχθεί από μια συστηματικότερη έρευνα. Από τον πίνακα που ακολουθεί, φαίνονται τα εξασκούμενα επαγγέλματα των περισσότερων αρρένων δημοτών της Κέας, εκλογέων το 1879, που διέμεναν εντός ή εκτός Κέας.

Μια πρώτη ανάγνωση αυτών των επαγγελμάτων επιβεβαιώνει τον κυρίαρχο αγροτικό χαρακτήρα του νησιού (522 γεωργοί, 112 κτηματίες, 25 μυλωνάδες, έναντι 16 εμπόρων και 20 μεταπρατών). Η μνεία 13 πλοιάρχων και 24 ναυτών/ναυτικών με διαμονή την Κέα υποδηλώνει κάποιο άνοιγμα στη θάλασσα. Είναι χαρακτηριστικά τα επαγγέλματα που κυρίως ασκούν οι Τζιώτες εκτός Κέας: γεωργοί, εργάτες, ξυλουργοί, παπουτσήδες, υπάλληλοι, υπηρέτες, ψωμάδες. Τα επαγγέλματα μας επιτρέπουν μια πρώτη κοινωνική κατηγοριοποίηση. Διαθέτουμε, ωστόσο, στο δημοτικό αρχείο της Κέας και άλλες μαρτυρίες που μας βοηθούν να επιχειρήσουμε ασφαλέστερα κάποιες προσεγγίσεις για την ιεραρχία του πλούτου. Κατά το άρθρο 17 του περί οδοποιίας ΣΞΓ΄ νόμου του 1867, οι υπόχρεοι σε προσωπική εργασία άντρες ενός δήμου κατατάσσονταν, σύμφωνα με την οικονομική τους επιφάνεια προφανώς, σε τέσσερις τάξεις: Α΄, Β΄, Γ΄ και Δ΄. Οι ανήκοντες στην καθεμία όφειλαν να εργαστούν αντίστοιχα 8, 4, 3 και 2 ημερομίσθια. Στον χειρόγραφο «Κατάλογο των εις προσωπικήν εργασίαν υποκειμένων δημοτών του Δήμου Κείων της επαρχίας Κέας», του 1878,[4] καταχωρίζονται 1465 πρόσωπα που όφειλαν να προσφέρουν 3212 ημερομίσθια. Από αυτούς στην κατηγορία Α΄ κατατάσσονται 5 (τέσσερις κτηματίες και ένας ιατρός), στη Β΄ 62, στη Γ΄ 176 και στη Δ΄ 1222. Σημειώνονται επίσης και 70 περίπου άτομα ως ακτήμονες ή ως γέροντες/πάσχοντες και ακτήμονες.[5] Η διαστρωμάτωση αυτή προκύπτει από εκτιμήσεις ατόμων που γνώριζαν καλά την οικονομική επιφάνεια των μελών τής τότε κοινωνίας και ελλείψει άλλων μαρτυριών, π.χ. φορολογικών καταλόγων, μπορεί να αποτελέσει ασφαλή αφετηρία για μια πρώτη εκτίμηση κάποιων κοινωνικών διαφοροποιήσεων.

---

1 Στον εκλογικό κατάλογο του 1902 το επώνυμο Πάγκαλος έχουν 102 εκλογείς, το 1910 δέκα, το 1928 τέσσερις και το 1946 κανένας (Γάσιας, σ. 27).

2 Χαρίλαος Σακέλλιος, «Μελέτη της κοινωνίας της Κέας μέσα από τον εκλογικό κατάλογο ανδρών του 1963», Ρέθυμνο 2005.

3 Α. Μηλιαράκης, *Υπομνήματα περιγραφικά των Κυκλαδικών Νήσων*, Αθήνα 1880. Βλ. σ. 184-263 για την Κέα. Στη σ. 232 αναφέρει: «Η γη σήμερον της Κέω είνε κατατετμημένη εις μικράς ιδιοκτησίας· διά τούτο δεν βλέπει τις σήμερον ενταύθα ουδεμίαν επιχείρησιν προς πρόοδον και ανάπτυξιν γεωργικήν ή εμπορικήν ή ναυτιλιακήν· επικρατεί δε προ χρόνων η τοιαύτη κατάστασις· η δ' έλλειψις αύτη και η αδυναμία προς βελτίωσιν κλάδου τινός του κοινωνικού βίου της νήσου καθιέρωσε παθητικήν τινα αυτάρκειαν, ώστε οι γεωργοί αρκούνται μόνον εις τα εκ της βαλάνου, του οίνου, της κριθής και των ζώων αποφερόμενα κέρδη. Πάσα η νήσος είναι κεκαλλιεργημένη, αλλ' η καλλιέργεια αύτη είνε έργον πολλών εκατονταετηρίδων. Εις ευάριθμα μόνον μέρη παρετήρησα γεωργούς εργαζομένους προς βελτίωσιν κτημάτων, εις μικράς δενδροφυτείας ή λαχανοφυτείας, εις παραγωγήν ζώων. Οι πλείστοι καταβάλλουσι μόνον κεφάλαια εργασίας, αναμένοντες εκ των δυνάμεων της γης την διατροφήν αυτών. Μη νομίσης δε, τούτο αναγινώσκων, ότι οι Κείοι πένονται, τουναντίον ζώσι κατά το μάλλον ή ήττον καλώς και άνευ στερήσεων· ως εκ της επικρατούσης όμως καλλιεργείας, δεν πορίζονται κεφάλαια ώστε να υπολείπεται αυτοίς μέγα αποταμίευμα προς αδιάκοπον βελτίωσιν και ανάπτυξιν».

4 Δημοτικό Αρχείο Κέας (ΔΑΚ), φάκ. 356.

5 Το 1941 σε ένα κατάλογο 455 «υποχρέων εις 15θήμερον προσωπικήν εργασίαν διά την αεράμυναν της Κοινότητος Κέας», που υπογράφει ο πρόεδρος της κοινότητας, προκύπτει η εξής ταξινόμηση από τη στήλη «οικονομική κατάστασις»: πλούσιος: 23, εύπορος: 266, άπορος: 165, εστρατεύθη: 1. Βλ. ΔΑΚ 601 (1).

Επαγγέλματα των εκλογέων του Δήμου Κέας που το 1879 διέμεναν στην Κέα, Αθήνα, Κων/πολη, Σύρο και Λαύριο[6]

Επαγγέλματα[7]	*Κέα (961)*	*Αθήνα (248)*	*Κων/πολη (44)*	*Σύρος (38)*	*Λαύριο (32)*
Αγωγεύς	13	1	-	-	-
Αγωγιάτης	8	-	-	-	-
Άεργος	-	1	-	-	-
Αλιεύς	2	-	-	-	1
Αλπανής	-	1	-	-	-
Αμαξοποιός	-	1	-	-	-
Άνευ έργου	6	1	-	-	-
Ανθρακεύς	1	1	-	-	-
Ανθυπολοχαγός	-	1	-	-	-
Αξιωματικός	-	2	-	-	-
Αρτοποιός	2	3	-	-	-
Ασβεστατζής	1	-	-	-	-
Βαγενάς	1	-	-	-	-
Βαρελοποιός	1	-	1	1	-
Βαφεύς	5	-	-	-	-
Βιβλιοδέτης	-	-	1	-	-
Βυρσοδέψης	-	-	-	3	-
Γεωργός	522	34	1	-	1
Δεκανεύς	-	1	-	-	-
Δήμαρχος	1	-	-	-	-
Διδάσκαλος	2	2	-	-	-
Δικαστής	-	1	-	-	-
Δικαστικός κλητήρ	2	-	-	-	-
Δικηγόρος	2	3	3	2	-
Δικολάβος	2	-	-	-	-
Εισπράκτωρ	2	-	-	-	-
Ελληνοδιδάσκαλος	-	-	1	-	-
Έμπορος	16	3	3	3	1
Επιστάτης	1	1	-	-	1
Εργάτης	15	19	-	1	6
Έφεδρος	1	19	-	-	-
Ζαχαροπλάστης	-	1	-	1	-
Ηθοποιός	-	-	-	1	-
Ιατρός	-	2	-	-	-
Ιεροσπουδαστής	1	-	-	-	-
Ίλαρχος	-	1	-	-	-
Καθηγητής	-	1	-	-	-

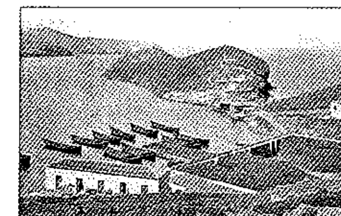
6 *Εκλογικός κατάλογος του Δήμου Κέας του έτους 1879*, έντυπο, χωρίς τόπο και χρόνο έκδοσης.

7 Κρατώ όλα τα σημειούμενα επαγγέλματα γιατί ακόμη και αυτά που φαίνονται ότι παραπέμπουν σε ταυτόσημες δραστηριότητες (π.χ. αλιεύς-ψαράς) ίσως σήμαιναν κάποιες διαφοροποιήσεις. Δεν ενοποιώ επίσης όσους υπηρετούν, με διάφορο βαθμό, στο στρατό. Ενδεικτικά αναφέρω πού αλλού, εκτός Κέας, βρίσκονταν δημότες της το 1879: Αγγλία (2), Αμερική (1), Ρωσία (3), Αυστρία (1), Γένοβα (1), Βλαχία (4), Ιάσιο (4), Κάιρο (1), Αλεξάνδρεια (5), Αργυρόκαστρο (1), Προύσσα (1), Βάρνα (1), «εξωτερικό» (2), Πειραιάς (13), Μάκρη (4), Χαλκίδα (6), Αταλάντη (1), Κύθνος (1), Σίφνος (1), Πάρος (2), Τήνος (2), Μυτιλήνη (1), Σάμος (1), Πύργος (1), Αττική (1). Τρεις με διαμονή τη Σύρο εργάζονταν στις φυλακές της Σύρου, ενώ για 38 σημειώνεται η ένδειξη «άγνωστος». Οι δύο τυφλοί και ο κωφάλαλος δηλώνονται έτσι στη στήλη του επαγγέλματος.

Επαγγέλματα	*Κέα (961)*	*Αθήνα (248)*	*Κων/πολη (44)*	*Σύρος (38)*	*Λαύριο (32)*
Καπνοκόπτης	-	1	-	-	-
Καπνοπώλης	1	2	2	-	-
Καρεκλάς	1	-	-	-	-
Καφετζής	9	3	-	-	2
Καφεπώλης	2	-	-	-	1
Κεραμεύς	2	-	-	-	-
Κηπουρός	7	4	-	-	-
Κλητήρ	1	2	-	-	-
Κουρεύς	2	1	-	-	-
Κρεοπώλης	13	1	-	2	3
Κτηματίας	112	4	-	-	-
Κτίστης	11	4	-	-	-
Κωφάλαλος	1	-	-	-	-
Λοχαγός	-	1	-	-	-
Λοχίας	-	1	-	-	-
Μάγειρος	1	1	-	1	1
Μαθητής	-	1	-	-	-
Μακαρονάς	-	-	-	1	-
Μαρμαράς	-	-	-	1	1
Μαραγκός	-	2	-	-	-
Μελοποιός	1	-	-	-	-
Μεσίτης	-	-	-	1	-
Μεταπράτης	20	-	2	2	1
Μουσικός	8	-	-	-	1
Μυλωνάς	25	3	-	-	-
Ναύτης	17	2	1	-	1
Ναυτικός	7	-	-	-	-
Ξενοδόχος	-	1	1	-	-
Ξυλοσχίστης	-	1	-	-	-
Ξυλουργός	10	7	4	2	-
Οινοπώλης	4	2	1	1	-
Παντοπώλης	2	-	-	-	-
Παπλωματάς	1	-	-	1	-
Παπουτσής	16	15	3	2	-
Πλοίαρχος	13	-	-	-	-
Ποιμήν	13	-	-	-	-
Ρακοπώλης	1	-	-	-	-
Ράπτης	5	4	4	-	3
Σαμαρτζής	2	-	-	-	-
Σανδαλοποιός	9	3	2	-	-
Σιδηρουργός	2	1	-	-	-
Σκιτζής	1	-	-	-	-
Στρατιώτης	2	34	-	-	-
Σουβατζής	2	-	-	-	-
Συμβολαιογράφος	1	-	-	-	-
Συνταξιούχος	-	3	-	-	-
Σχολάρχης	1	-	-	-	-
Ταγματάρχης	-	1	-	-	-
Ταχυδ. Επιστάτης	1	-	-	-	-
Τελειόφοιτος	-	1	-	-	-
Τελωνοφύλαξ	-	-	-	1	-
Τυπογράφος	-	-	-	1	-
Τυφλός	2	-	-	-	-
Υπάλληλος	7	11	1	4	1



Εικόνα 3. Το ατμόπλοιο «Trevarrack» ξεφορτώνει κάρβουνο στο συγκρότημα της Κόκκας, για λογαριασμό της Zea Coaling Company. (*The Zea Coaling Company. Agelasto Sfezzo & Co, Managers and Proprietors*, Λονδίνο χ.χ., σ. 15).



Εικόνα 4. Η ανθρακαποθήκη της Κόκκας και οι φορτηγίδες που μετέφεραν το κάρβουνο από τα φορτηγά στη στεριά και από την αποθήκη στα ατμόπλοια. (*The Zea Coaling Company*, ό.π., σ. 37).

Επαγγέλματα	*Κέα (961)*	*Αθήνα (248)*	*Κων/πολη (44)*	*Σύρος (38)*	*Λαύριο (32)*
Υπηρέτης	7	15	13	5	3
Υπολοχαγός	-	2	-	-	-
Υποστράτηγος	-	1	-	-	-
Υπενωματάρχης	1	-	-	-	-
Φανοποιός	2	1	-	-	3
Φοιτητής	-	3	-	-	-
Χαλκεύς	2	2	-	-	-
Χρωματοποιός	1	-	-	-	-
Ψαράς	2	-	-	-	-
Ψωμάς	3	7	-	1	1

Τρεις προκλήσεις, κυρίως κατά την προ του 1940 περίοδο, φαίνεται ότι δημιούργησαν τις προϋποθέσεις νέων οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων. Κατ' αρχήν η εγκατάσταση, από τα τέλη του 19ου αιώνα, από ελληνική εφοπλιστική εταιρεία του Λονδίνου σταθμού ανθράκευσης πλοίων στο λιμάνι της Κορησίας· πρόκειται για το συγκρότημα της Κόκκας. Ο σταθμός, που εφοδίαζε κυρίως πλοία που κατευθύνονταν προς τα Δαρδανέλλια, πρόσφερε κάποια περιστασιακή εργασία στον αγροτικό πληθυσμό του νησιού.[8] Ανέδειξε, συγχρόνως, το μέχρι τότε παραμελημένο από την πρωτεύουσα, τη Χώρα, λιμάνι, που άρχισε πλέον να αποτελεί ελκυστικό χώρο εγκατάστασης με τις ευκαιρίες εργασίας και εμπορικών δραστηριοτήτων που πρόσφερε.

Κυρίως στο λιμάνι και τη γύρω περιοχή θα εγκατασταθούν και όσοι Μικρασιάτες πρόσφυγες θα καταφύγουν στην Κέα.[9] Αρκετοί από αυτούς θα παραμείνουν στο νησί. Το 1928-1930 θα κτιστεί και μικρός προσφυγικός συνοικισμός.[10] Θα αυξηθεί έτσι ο αριθμός των ναυτικών και των εργατών ή εργατικών που σημειώνονται στις διάφορες καταγραφές επαγγελμάτων.[11] Οι πρόσφυγες επιπλέον θα επιδοθούν σε νέες καλλιέργειες, κυρίως του καπνού, και θα αποτελέσουν τμήμα του εργατικού δυναμικού του εργοστασίου εμαγιέ, το οποίο, ως τρίτη πρόκληση, θα διαταράξει με τον όγκο του, τα φουγάρα του και τις μηχανές του το αγροτικό τοπίο του νησιού.

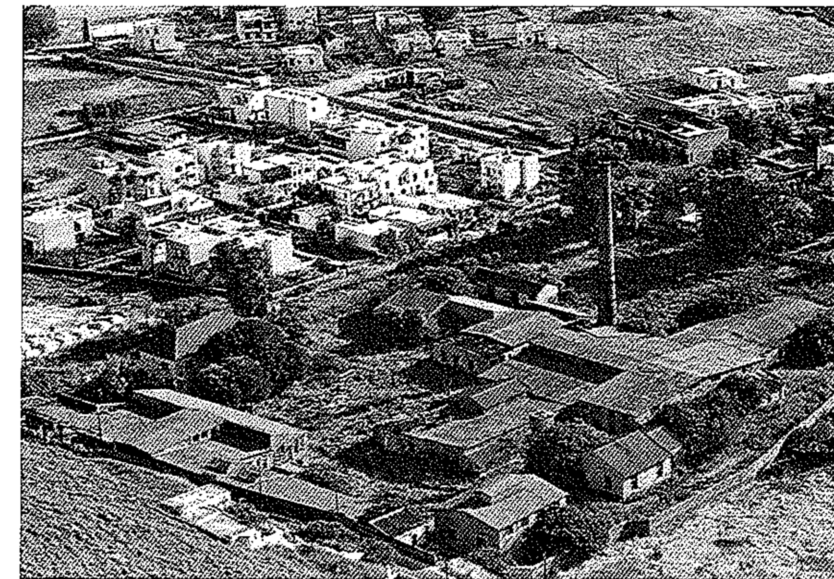
Το εργοστάσιο, με μεταχειρισμένες μηχανές από πτωχευμένο εργοστάσιο της Αυστρίας και Τσέχους τεχνικούς, ιδρύθηκε το 1927, εξακόσια περίπου μέτρα από το λιμάνι της Κορησίας. Η πλειοψηφία των μετόχων αποτελούνταν στην αρχή από ντόπιους κτηματίες και εμπόρους, με πρωτεργάτη τον μεγαλοκτηματία Ιωάννη Πατέστα Γλεούδη. Η πρώτη φάση λειτουργίας ήταν σύντομη: το 1931-1932 το εργοστάσιο παρέμεινε κλειστό. Με πρωτοβουλία του εμπόρου Αθ. Κώστα ανασυγκροτήθηκε το 1933 και διήνυσε τη δεύτερη και σημαντική φάση του. Με τα εσμαλτωμένα προϊόντα του, οικιακά σκεύη, ηλεκτρικές συσκευές και λοιπά αντικείμενα, κάλυψε ουσιαστικά κενά στην τότε διευρυνόμενη ελληνική αγορά. Όταν μάλιστα ανέλαβε να προμηθεύσει με κράνη τον ελληνικό στρατό κατά τη μεταξική περίοδο, έφθασε να απασχολεί 230-300 εργάτες, σε σύνολο κατοίκων για όλο το νησί περίπου 3.500. Με διακυμάνσεις η λειτουργία του εργοστασίου θα συνεχιστεί ώς το 1957, οπότε πτώχευσε. Είχε στο μεταξύ αποτύχει προσπάθεια να χρηματοδοτηθεί από το σχέδιο Μάρσαλ. Το 1961 ο επιχειρηματίας Στ. Ρέστης επιχείρησε την επαναλειτουργία του. Ωστόσο, ο πρόωρος θάνατός του, το 1962, ματαίωσε τις αναπτερωμένες ελπίδες των κατοίκων της Κέας για μια αντιμετώπιση της κρίσιμης μεταπολεμικής περιόδου. Αποτέλεσμα: γενικεύτηκε η φυγή προς την Αθήνα κυρίως και άλλες περιοχές της Αττικής.[12]

8 Βάσω Θεοδώρου, *Το εργοστάσιο εμαγιέ στην Κέα (1927-1957)*, Βουρκαριανή 1994, σ. 13. Συνήθως αναφέρεται ότι οι γαιανθρακαποθήκες ανήκαν στην εφοπλιστική εταιρεία «Μίχαλος-Μιχαληνός» του Λονδίνου. Πβλ. το φυλλάδιο: *The Zea Coaling Company. Agelasto, Sfezzo & Co., Managers and Proprietors*, Λονδίνο χ.χ. Στο πρώτο δημοτολόγιο των κατοίκων της Κέας, που καταρτίστηκε το 1852, ως εργάτες/εργατικοί δηλώνονται 30. Στο αμέσως μεταγενέστερο δημοτολόγιο, του 1901, φθάνουν τους 170. Από αυτούς οι μισοί σχεδόν ζουν εκτός Κέας, κυρίως στην Αθήνα.

9 Στο χωριστό δημοτολόγιο που καταρτίστηκε για τους πρόσφυγες που κατέφυγαν στην Κέα, καταχωρίζονται 782 άτομα.

10 Θεοδώρου, ό.π., σ. 14.

11 Ο Γ. Γάσιας, ό.π., σ. 22, επεξεργάστηκε και τρεις εκλογικούς καταλόγους (1925-1926, 1928 και 1945) της Κορησίας: εντόπισε διαφορετικές επαγγελματικές δραστηριότητες σε σύγκριση με αυτές των κατοίκων της Χώρας, κυρίως ναυτικούς.


Εικόνα 5. Το εγκαταλελειμμένο εργοστάσιο της Εμαγιέ. (Βάσω Θεοδώρου, «Το εργοστάσιο της Εμαγιέ», *Η Καθημερινή - Επτά ημέρες*, «Η νήσος Κέα», 8 Ιουλίου 2001, σ. 19-20).


Εικόνα 6. Μακέτα από τα διακοσμητικά σχέδια της Εμαγιέ. (Βάσω Θεοδώρου, ό.π., σ. 20).

12 Πιο αναλυτικά για όλα αυτά βλ. όσα σημαντικά και τεκμηριωμένα αναφέρει η Θεοδώρου, ό.π., passim. Η μελέτη αυτή βασίστηκε στο διασωθέν αρχείο της «Ανωνύμου Ελληνικής Βιομηχανικής Εταιρείας Εμαγιέ & Μεταλλουργίας». Στον *Εμπορικό και Βιομηχανικό Οδηγό της Ελλάδος* του Ν. Ιγγλέση, 1935, διαφημίζονται τα παραγόμενα προϊόντα του εργοστασίου: «Κατασκευή απάντων των εσμαλτωμένων ειδών: οικιακής χρήσεως, φαρμακευτικών, υγιεινής, διαφημιστικών πινακίδων, πινακίδων οδών. Κατασκευή ειδών εξ αλουμινίου και κουταλοπηρουνών, σμάλτωσις παντοίων αντικειμένων, εκτέλεσις πάσης μεταλλουργικής εργασίας» (στο ίδιο, σ. 24).

Ο αγροτικός χαρακτήρας του κοινωνικού σχηματισμού φαίνεται ότι παρέμεινε κυρίαρχος, παρά τις προκλήσεις που ανέφερα, ιδιαίτερα αυτή του εργοστασίου. Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον να δούμε ποιες αλλαγές, έστω και μικρές, επήλθαν και ποιες ήταν οι αντιστάσεις σ' αυτές. Το ταξινομημένο υλικό προσφέρεται για τέτοιες, πιο εκλεπτυσμένες προσεγγίσεις. Μία από τις ερωτήσεις που θα μπορούσαν να τεθούν θα αφορούσε τη διερεύνηση του κατά πόσον το εργοστάσιο ήταν για τους περισσότερους Τζιώτες μια συμπληρωματική μόνον απασχόληση κάποιων μελών της οικογένειας, που κατά βάση παρέμενε αγροτική, ή αποτέλεσε τον πυρήνα για τη δημιουργία μιας πραγματικής εργατικής μικροκοινωνίας, όπου μετείχαν ντόπιοι, πρόσφυγες και κάποιοι εργάτες και τεχνίτες από άλλες περιοχές ή ακόμη και ξένοι. Και ποιες ήταν οι επιπτώσεις αυτών των αλλαγών στις κοινωνικές σχέσεις, την πολιτική συμπεριφορά και το πολιτισμικό επίπεδο. Έχει τονιστεί χαρακτηριστικά:

> «Αν η συμβολή της οικονομικής λειτουργίας του εργοστασίου είναι εύκολο να ανιχνευτεί στην τοπική ιστορία, η εγγραφή τού πολιτισμικού στοιχείου στις συνειδήσεις των κατοίκων μένει να διερευνηθεί. Το ζητούμενο είναι αν η επαφή των αγροτών με τον κόσμο της βιομηχανικής εργασίας, τους ρυθμούς και τα πρότυπά της, επηρέασε την καθημερινή ζωή τους, τις στάσεις τους, τις αντιλήψεις τους για τον κόσμο και για τους ίδιους. Αν οι καινοτομίες με τις οποίες ήλθαν σε επαφή, η συνδικαλιστική δράση, η εργασία των γυναικών μακρυά από τα χωράφια ή το υπηρετικό επάγγελμα σηματοδότησε κάποιες αλλαγές στη νοοτροπία τους. Αν, τέλος, οι αναταραχές τα τελευταία χρόνια λειτουργίας του εργοστασίου και η δυναμική στάση του σωματείου των εργατών δημιούργησε κάποια ρήγματα στη συνοχή της κλειστής παραδοσιακής κοινωνίας».[13]

Όσον αφορά, πάντως, την εκλογική συμπεριφορά των Κείων στο Μεσοπόλεμο (εκλογές του 1928, 1932 και 1936), τα δύο αστικά κόμματα είναι ισοδύναμα και μηδενική η επιρροή των αγροτικών σχηματισμών και του ΚΚΕ.[14]

Ποικίλα έγγραφα του αρχείου δίνουν μια εικόνα τού πώς ένας μικρός δήμος ή κοινότητα έδρασε στο πλαίσιο που επέβαλε η κεντρική εξουσία, πώς η κοινωνία της Τζιας μετείχε στα πολιτικά δρώμενα (π.χ. εθνικές εκλογές), πώς βίωσε τις τραυματικές στιγμές του ελληνισμού (τους Βαλκανικούς πολέμους, τη Μικρασιατική εκστρατεία, την Κατοχή, τον Εμφύλιο, το κράτος της Δεξιάς, τη δικτατορία, τις αλλαγές της Μεταπολίτευσης). Στα τεκμήρια αυτά το ειδικό, το προσωπικό, διαπλέκεται με το γενικό, και ατομικές περιπτώσεις που διασώθηκαν αρχειακά επιτρέπουν υποθέσεις γενικευτικού χαρακτήρα.

Αναφέρω ενδεικτικά κάποιες ενέργειες ή στάσεις, πολιτικής κυρίως μορφής, που μπορούν να αποτελέσουν αφετηρία για περαιτέρω διερευνήσεις:

13 Θεοδώρου, ό.π., σ. 36.
14 Γάσιας, ό.π., σ. 25-26.

- Ανέγερση ανδριάντα Ίωνα Δραγούμη (1924)
- Επίταξη οικιών για Μικρασιάτες πρόσφυγες
- Αίτηση καθηγητή Φιλολογίας να απαλειφθεί το όνομα του Ι. Μεταξά από τις πινακίδες κεντρικού δρόμου (4.8.1941)
- Συλλαλητήριο κατά των Δεκεμβριανών (25.12.1944) και αργότερα κατά του παιδομαζώματος
- Σχολική παράσταση μαθητών γυμνασιακού παραρτήματος προς συγκέντρωση χρημάτων υπέρ των συμμοριοπλήκτων Φλωρίνης (28.3.1949)
- Βεβαίωση μη συνεργασίας με τη χούντα των συνταγματαρχών (1988).

Πιστεύω ότι, επειδή η δημοτική αρχή, ιδιαίτερα στις μικρές κοινωνίες, διαπλέκεται, σε καθημερινό πολλές φορές επίπεδο, με το σύνολο σχεδόν των δημοτών, στα έγγραφά της αποτυπώνονται πολλές από τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής. Κατά συνέπεια, όταν τα έγγραφα αυτά παύσουν να αποτελούν τρέχον αρχείο και μετατραπούν σε ιστορικό, είναι από τα πλέον πρόσφορα, λόγω της πολλαπλότητας των πληροφοριών που περιέχουν και μάλιστα σε επαναλαμβανόμενη μορφή, για να υποστηρίξουν μια ερμηνευτική απόπειρα που θα αποβλέπει σε μια συνολική και όχι αποσπασματική θεώρηση της κοινωνίας στην οποία εγγράφονται.

Η αναζήτηση, ωστόσο, συμπληρωματικών πληροφοριών δεν μπορούσε να είναι έξω από τους στόχους της ομάδας. Γι' αυτό καταγράψαμε υλικό που εντοπίσαμε σε ναούς, σε διάφορους φορείς, ιδιωτικούς και δημόσιους, κυρίως στο Υποθηκοφυλακείο Κέας.[15] Κάποιες προφορικές συνεντεύξεις μάς επέτρεψαν να καταλάβουμε καλύτερα τη ζωή και τις διεκδικήσεις των εργατών στην Κόκκα και κυρίως στο εργοστάσιο, το σημαντικό ρόλο των Μικρασιατών προσφύγων, τα προβλήματα που προκάλεσε η ιταλική και γερμανική κατοχή του νησιού, και το πώς κάποιοι ισχυροί γαιοκτήμονες εκμεταλλεύονταν ως δανειστές τους χωρικούς και πώς αντέδρασαν όταν ένας ανταγωνιστής τους άρχισε να δανείζει με πολύ μικρότερο τόκο.

Στις καθημερινές συζητήσεις ερχόταν το θέμα του τουρισμού και διερευνούσαμε αν αυτός αποτελεί τελικά την τέταρτη και με μεγαλύτερες συνέπειες πρόκληση. Μένει επίσης να μελετήσουμε συστηματικά, με τα τεκμήρια που διαθέτουμε, το μέγεθος της φυγής προς την Αθήνα και αλλού κυρίως κατά τις κρίσιμες για όλες τις Κυκλάδες δεκαετίες 1950 και 1960. Κατά μία μαρτυρία έφυγαν τότε από την Κέα 300 οικογένειες. Το 1977 η κοινότητα αριθμούσε 1200 μόνιμους κατοίκους, οι μισοί από τους οποίους ήταν πάνω από 45 ετών. Μείωση κατά 1500 άτομα μέσα σε 20 χρόνια, αφού στην απογραφή της 16 Οκτωβρίου 1940 η κοινότητα Κέας είχε 2758 κατοίκους. Στον πίνακα που ακολουθεί φαίνεται ότι η Χώρα συγκέντρωνε τότε το σύνολο σχεδόν του πληθυσμού της κοινότητας και ότι τα κτίσματα στους υπόλοιπους οικισμούς χρησίμευαν απλώς ως προσωρινές κατοικίες για τις αγροτικές δραστηριότητες:

15 Το πλούσιο υλικό του Υποθηκοφυλακείου χρησιμοποίησε συστηματικά ο Ελευθέριος Π. Αλεξάκης, «Διτοπική μεταγαμήλια εγκατάσταση και προίκα σε μια νησιωτική κοινότητα: Κέα Κυκλάδων», *Εθνολογία* 5 (1996-1997) 5-68.

Πίναξ αποτελεσμάτων απογραφής της Κοινότητος Κέας[16]

Αύξων αριθμός αυτοτελούς συνοικισμού	*Αυτοτελείς συνοικισμοί-περίχωρα*	*Οικοδομαί*	*Οικογενειακαί ή ομαδικαί συμβιώσεις*	*Άτομα*	*Οικοτεχνίαι*	*Βιομηχανικά ή βιοτεχνικά καταστήματα*	*Εμπορικά καταστήματα*
1	Κέα	769	681	2717	13	21	28
2	Ελληνικά	93	3	5*	-	1	1
3	Κάτω Μεριά	88	-	-	-	2	1
4	Πόλες	45	3	17	-	-	-
5	Πέρα Μεριά	86	3	9	-	-	-
6	Αγία Μαρίνα	49	1	1	-	-	-
7	Πίσσες	81	3	9	-	-	-
8	Καστριανή	54	-	-	-	-	-
9	Ναοί, παρεκκλήσια εξωκκλήσια	95	-	-	-	-	-
Σύνολο		1360	694	2758	13	24	30

* *Στις παρατηρήσεις*: «Η πλειονότης των κατοικούντων, κατά το πλείστον μέρος του έτους εν ταις αγροκατοικίαις αυτών, παρευρέθησαν κατά την νύκτα της 15ης προς την 16ην Οκτωβρίου 1940 εις τας εν τη πόλει της Κέας οικίας των».

Ο τουρισμός συνέβαλε σταδιακά σε κάποια δημογραφική σταθεροποίηση, ακόμη και σε μικρή επιστροφή, και οπωσδήποτε είναι σήμερα ο σπουδαιότερος οικονομικός παράγοντας του νησιού, εμφανής περισσότερο στα παραλιακά κέντρα και λιγότερο στη Χώρα, όπου Τζιώτες που έχουν εγκατασταθεί στην Αττική διατηρούν με ζήλο τις αστικές ιδιοκτησίες τους.

16 ΔΑΚ, φάκ. 432β. Συνυπάρχει και πίνακας που κατανέμει τα παραπάνω στοιχεία σε 26 απογραφικά τμήματα. Δεν βρέθηκε κάτι αντίστοιχο για την κοινότητα Κορησίας. Το 1920 η κοινότητα Κέας είχε, σύμφωνα με την επίσημη απογραφή, πραγματικό πληθυσμό 3230 κατοίκους, και το 1928, μετά την άφιξη των προσφύγων, 4442. Για την κοινότητα Κορησίας οι αντίστοιχοι αριθμοί είναι 351 και 504.

Άννα Μίσιου

Ιδεολογία και έρευνα

Οι βάρβαροι στη νεοελληνική ιστοριογραφία του 19ου αιώνα

Για τον προσδιορισμό της εθνικής τους συνείδησης οι διάφοροι λαοί χρησιμοποιούν ποικίλα κριτήρια, και τέτοια είναι η ομοιότητα στη σωματική κατασκευή, η κοινή γεωγραφική προέλευση, οι πρόγονοι, ο πολιτισμός, ο τρόπος παραγωγής, η θρησκεία, οι αξίες, οι πολιτικοί θεσμοί, η γλώσσα. Ποιος ήταν ο μηχανισμός και οι γνωστικές διαδικασίες μέσω των οποίων οι Έλληνες απέκτησαν ιστορική συνείδηση κατά τον 19ο αιώνα; Η εργασία που ακολουθεί επιχειρεί να απαντήσει μερικώς αυτό το ερώτημα. Δεν καλύπτει, ωστόσο, το ευρύ θέμα του τίτλου. Οι "βάρβαροι" που θα με απασχολήσουν είναι οι ανατολικοί λαοί της αρχαιότητας και η "νεοελληνική ιστοριογραφία" το έργο του Κ. Δ. Σχινά και και του Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλου, δύο ιστορικών του 19ου αι., που συγκαταλέγονται ανάμεσα στους πρώτους πανεπιστημιακούς που δίδαξαν ιστορία στο ανώτατο εκπαιδευτικό ίδρυμα του νεοσύστατου ελληνικού κράτους.[1]

Όπως είναι γνωστό, οι αρχαίοι Έλληνες δήλωναν όσους δεν ήταν Έλληνες με τη λέξη "βάρβαρος". Λέξεις παρόμοιες προς την ελληνική λέξη "βάρβαρος" υπάρχουν σε αρκετές αρχαίες ανατολικές γλώσσες· και οι λέξεις αυτές, προϊόντα ονοματοποιίας, όπως και η ελληνική, δηλώνουν τον ξένο –αναφέρω, για παράδειγμα, τη σουμεριακή-βαβυλωνιακή "barbaru".[2] Εξάλλου, ο Ηρόδοτος στο δεύτερο βιβλίο (2.58) σημειώνει: «Βαρβάρους δὲ πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφι ὁμογλώσσους». Ενώ, λοιπόν, στον αρχαίο κόσμο της Ανατολικής Μεσογείου ο ξένος, που δηλώνουν οι λέξεις αυτές, είναι όποιος δεν μιλάει τη γλώσσα της ομά-

1 Η εργασία αυτή βασίζεται σε ανακοίνωση που έγινε στις 3 Νοεμβρίου 1996, στο Διεθνές Συμπόσιο «Τα όρια της αρχαίας κληρονομιάς» (30 Οκτωβρίου – 3 Νοεμβρίου), στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, στο Ρέθυμνο. Η Στέλλα ήταν τότε κοντά μας. Στο κείμενο που δημοσιεύεται εδώ σε νέα επεξεργασία, προσπάθησα να λάβω υπόψη τις παρατηρήσεις της, όσο βέβαια μου επέτρεψε η μνήμη. Δεν μπορούσα ποτέ να φανταστώ ότι θα τη χάναμε τόσο νωρίς.

2 Πρβλ. Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς*, τόμ. 1ος. Ἔκδοσις δευτέρα ἐπιθεωρηθεῖσα. Αθήνα 1885 (τυπογραφείο Ανέστη Κωνσταντινίδου), σ. 115 και 318-19. Επίσης, τον ονοματοποιητικό χαρακτήρα υιοθετεί και ο Στράβωνας, 14.2.28.

δας, αυτός που μιλάει ακατάληπτα, στην αρχαία ελληνική, σε μια ορισμένη ιστορική στιγμή, το εννοιολογικό πεδίο της λέξης "βάρβαρος" διευρύνθηκε πέρα από το γλωσσικό κριτήριο έτσι ώστε να περιλαμβάνονται σ' αυτό και άλλες αρνητικές διακρίσεις, ψυχολογικού και πολιτισμικού χαρακτήρα. Αυτό έγινε όταν οι παταγώδεις αποτυχίες των Περσών εισβολέων στην Ελλάδα στα χρόνια 490-479 π.Χ. έδρασαν ως καταλύτης. Μάλιστα, μερικά από τα βασικότερα στοιχεία του στερεότυπου που θέλει τον κόσμο της Ανατολής ως έναν κόσμο παράλογο, μαλθακό, τρυφηλό, βάναυσο και από τη φύση-του δουλοπρεπή, πρωτοεκφράστηκαν στη μοναδική με ιστορικό θέμα τραγωδία, τους *Πέρσες* του Αισχύλου, που πρωτοπαρουσιάστηκε στα Μεγάλα Διονύσια το 472 π.Χ.[3] Για πρώτη φορά στην ανθρώπινη ιστορία ιδεολογήματα σε βάρος του αντίπαλου στήριζαν την κινητοποίηση ολόκληρης κοινότητας ενάντια σε άλλες.

Οι αρχαίοι Έλληνες, λοιπόν, από το τέλος των Μηδικών πολέμων και μετά χρησιμοποιούσαν υποτιμητικά τον όρο "βάρβαροι" για τους λαούς που κατοικούσαν στα μέρη για τα οποία σήμερα χρησιμοποιούμε τον όρο Μέση Ανατολή.[4] Υποτιμητικά αντιμετωπίζει τους λαούς αυτούς και ο Κ. Παπαρρηγόπουλος στην *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* –και στην πρώτη μορφή του 1853 και στην πολύτομη μορφή, η εκτύπωση της οποίας πρέπει να είχε αρχίσει τον Αύγουστο 1860–[5] όταν αναφέρεται στα κλασικά χρόνια. Στη μικρή ιστορία του 1853 το ζεύγος «Βάρβαροι και Έλληνες» εμφανίζεται στην περίληψη-περιεχόμενα του Κεφάλαιου Γ´ του Μέρους Πρώτου, που τιτλοφορείται «Τὰ μεταξὺ τοῦ 500 ἔτους πρὸ Χριστοῦ καὶ τοῦ 431 συμβάντα». Ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ενότητα «Ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν μετὰ τοὺς Μηδικοὺς πολέμους», της οποίας η πρώτη παράγραφος έχει ως εξής: «Τὰ κατορθώματα τὰ ὁποῖα ἔπραξαν εἰς τοὺς πολέμους αὐτοὺς οἱ προπάτορες ἡμῶν καὶ διὰ τὰ ὁποῖα φημίζονται μέχρι τῆς σήμερον ἀπὸ ὅλον τὸν κόσμον, κατέστησαν αὐτοὺς τόσον ὑπερηφάνους, ὥστε ἔκτοτε ἤρχισαν νὰ νομίζωσιν, ὅτι, ἀφοῦ ἐνίκησαν τὸν ἰσχυρότερον τῶν ἐπὶ γῆς βασιλέων, δὲν ὑπάρχει ἔθνος ἄλλο δυνάμενον νὰ παραβληθῇ μὲ αὐτοὺς κατὰ τὴν ἀνδρείαν, τὴν εὐφυΐαν καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα, καὶ ὠνόμασαν περιφρονητικῶς ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὅσοι δὲν ἦσαν Ἕλληνες, βαρβάρους».[6] Με παρόμοιο τρόπο εκφράζεται και στο πολύτομο έργο. Αν και στα χωρία που παρατίθενται παρακάτω δεν χρησιμοποιείται ο όρος "βάρβαρος", τα στοιχεία του στερεότυπου που ανέφερα παραπάνω είναι ευδιάκριτα στον λόγο του ιστορικού. Έτσι, στις δύο τελευταίες σελίδες του δεύτερου βιβλίου, που τιτλοφορούνται

3 Edward Said, *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης. Αθήνα (Νεφέλη) 1996 (*Orientalism*, 1978)· Edith Hall, *Inventing the barbarian*, Οξφόρδη 1989· Pericles Georges, *Barbarian Asia and the Greek Experience*, Βαλτιμόρη 1994, *κ.ά.*

4 Στα μέρη του σύγχρονου Ισραήλ, του Λίβανου, της Ιορδανίας, της Συρίας, του Ιράκ και του Ιράν, αλλά και της Αιγύπτου, καταχρηστικώς.

5 Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν νεωτέρων, χάριν τῶν πολλῶν ἐπεξεργασθεῖσα*, 5 τόμοι, Αθήνα (τυπογραφείο Ν. Γ. Πάσσαρη) 1860-1874. Βλ. και Κ.Θ. Δημαράς, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*. Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1986, σ. 221.

6 Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, [Η πρώτη μορφή: 1853], επιμ. Κ.Θ. Δημαράς, Αθήνα (Ερμής) 1970, σ. 63.

«Ἀντίθεσις καὶ πάλη τοῦ ασιανοῦ καὶ τοῦ ελληνικοῦ κόσμου», διαβάζουμε: «Ἐν Ἀσίᾳ, ἡ ἀνεξέλεγκτος τοῦ μονάρχου δεσποτεία παρήγαγε φυσικῷ τῷ λόγῳ τὴν τυφλὴν ὑπακοήν, τὴν ταπείνωσιν τοῦ ἀτομικοῦ αἰσθήματος, ἡ δὲ ταπείνωσις τοῦ ἀτομικοῦ αἰσθήματος φρονήματα εὐτελέστατα καὶ ἀγενέστατα· ἐν Ἑλλάδι ἐξεναντίας, τὰ κοινοβουλευτικὰ πολιτεύματα παρήγαγον τὸ ἐθνικὸν αἴσθημα, τὸ δὲ ἐθνικὸν αἴσθημα, τὴν φιλοπατρίαν, ἡ δὲ φιλοπατρία πάλιν, τὰ ὑψηλότατα καὶ εὐγενέστατα τῶν φρονημάτων».[7] Επίσης, η πάλη μεταξύ Ασίας και Ευρώπης κατά την οποία οι Έλληνες απέκτησαν «πεποίθησιν περὶ τῆς ὑπερβαλλούσης αὐτοῦ ἠθικῆς καὶ διανοητικῆς ὑπεροχῆς ὡς πρὸς τὰ λοιπὰ ἔθνη, τοὺς λεγομένους βαρβάρους» εξισώνεται με την πάλη «τῆς ἠθικῆς βίας καὶ τῆς ἠθικῆς δυνάμεως, πάλην ἥτις διαρκεῖ δισχίλια καὶ τετρακόσια ἤδη ἔτη καὶ ἀποτελεῖ ἕνα τῶν κυριωτάτων εἱρμῶν τῆς θαυμασίας τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους ἑνότητος».[8] Πιο κάτω, όταν ανακεφαλαιώνει τα όσα έχει πει για την ήττα των Περσών, γράφει: «Οἱ Ἕλληνες καίτοι ἀπεστερημένοι κοινῆς τινος ἀρχῆς καὶ διευθύνσεως, καίτοι εὐάριθμοι μείναντες, ὑπερίσχυσαν διὰ τὴν ἠθικὴν αὐτῶν δύναμιν, ἐνῷ οἱ Πέρσαι ἐρειδόμενοι εἰς μόνην τὴν ὑλικήν, τὴν κτηνώδη δύναμιν ... καὶ ἅμα βλέποντες τὴν ὑλικὴν ἐκείνην δύναμιν παθοῦσαν ἧττάν τινα, ὑπελάμβανον ἀμέσως ὡς βεβαίαν τὴν ὅλην αὐτῶν ἀπώλειαν».[9]

Ο Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος (στο εξής Κ.Δ.Π.) δεν είναι ο μόνος πανεπιστημιακός δάσκαλος που το έργο-του αντανακλά στοιχεία οριενταλισμού, του δυτικού δηλαδή τρόπου σκέψης που βασίζεται στην αντιπαράθεση Ανατολής και Δύσης, «για την κυριάρχηση, την ανασυγκρότηση και την άσκηση εξουσίας επί της Ανατολής».[10] Το ίδιο κάνουν και ο Σπ. Λάμπρος, που από το 1878-1887 ήταν υφηγητής της Ελληνικής Ιστορίας και από το 1887-1916 καθηγητής στην α´ έδρα της Γενικής Ιστορίας, και ο Παύλος Καρολίδης, υφηγητής της Γενικής Ιστορίας (1886-1913) και καθηγητής στην έδρα της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους (1893-1923). Η κοινή άποψη των πανεπιστημιακών δασκάλων για τη σχέση των αρχαίων Ελλήνων προς το «αντίπαλον βάρβαρον»,[11] που αναμφίβολα ευνοούσε τους πρώτους, υπηρετούσε ρητά το ιδεολόγημα της εθνικής συνέχειας. Επιπλέον, οι πανεπιστημιακοί καθηγητές, τονίζοντας την «ηθική ενότητα» που οδήγησε τους αρχαίους Έλληνες στη νίκη κατά των βαρβάρων,[12]

7 Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 2), σ. 321-322.

8 Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 2), σ. 322 και 326 αντίστοιχα.

9 Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 2), σ. 478.

10 Said, ό.π. (σημ. 3), σ. 13-4.

11 Την έκφραση χρησιμοποιεί ο Παύλος Καρολίδης στο Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τοῦ 1891*. Ἔκδοσις ἕκτη εἰκονογραφημένη (ἑκατονταετηρίδος) μετὰ προσθηκῶν καὶ βελτιώσεων ἐπὶ τῇ βάσει τῶν νεωτάτων πορισμάτων τῆς ἱστορικῆς ἐρεύνης ὑπὸ Παύλου Καρολίδου, Τόμος πρῶτος, Μέρος πρῶτον, Αθήνα 1932, σ. 98, σημ. 1.

12 Σπ. Λάμπρος, *Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, Αθήνα (Εκδόσεις Δημιουργία) 1998 [Αθήνα 1885], τόμ. Ι, σ. 329: «Ἕλληνες καὶ βάρβαροι ἦσαν δύο κόσμοι διάφοροι καὶ χωριστοί. Ἡ παλαιὰ συγγένεια τῶν Ἑλλήνων πρός τινας τῶν ξένων λαῶν εἶχε λησμονηθῆ διὰ τῶν μακρῶν αἰώνων, καθ᾽ οὓς οἱ Ἕλληνες διεμόρφωσαν ἰδίαν γλῶσσαν, ἰδίαν θρησκείαν, ἴδια ἤθη, κοινὰ κέντρα τῆς ἠθικῆς ἑνότητος τοῦ ἑλληνισμοῦ. Ὅτε δὲ εἰς

ενίσχυαν τις προσδοκίες των Νεοελλήνων για μια προνομιακή μεταχείριση από την Ευρώπη, όπου αρκετοί πνευματικοί άντρες αναγνώριζαν το παλιό «χρέος» των Ευρωπαίων απέναντι στο ελληνικό έθνος. «Η μάχη του Μαραθώνα, και ως γεγονός της αγγλικής ιστορίας, είναι πιο σπουδαία από τη μάχη του Hastings», είχε γράψει το 1846 ο John Stuart Mill σε βιβλιοκρισία για τον πρώτο τόμο τόμο της *Ιστορίας της Ελλάδας* του George Grote.[13]

Ιδεολογία και έρευνα: οι δύο στόχοι του πανεπιστημίου

Ένας από τους κύριους σκοπούς που υπηρετεί ένα πανεπιστήμιο είναι η συνείδηση της εθνικής ταυτότητας μέσω της παραγωγής ιδεολογίας.[14] Ωστόσο, πέρα από τη συνεισφορά στην παραγωγή της ιδεολογίας, πρωταρχικός στόχος ενός πανεπιστημίου είναι η παραγωγή νέας γνώσης, όπως παρατηρεί η Μαρία Ηλιού: «Όσο και αν η διδασκαλία αποτελεί βασικό άξονα του πανεπιστημιακού έργου, σε βαθμό που να συγχέεται συχνά με τη συνολική του υπόσταση, η σημασία της έρευνας είναι καίρια για να προσδιοριστεί το Πανεπιστήμιο σαν ανώτατο εκπαιδευτικό ίδρυμα, δηλαδή σαν χώρος όπου επιχειρείται η κριτική ανάλυση της παραγωγής, της μετάδοσης και της χρησιμοποίησης της γνώσης».[15]

Μάλλον όμως η παραγωγή νέας επιστημονικής γνώσης σε συγγράμματα ελλήνων πανεπιστημιακών δασκάλων του νεοσύστατου πανεπιστημίου πρέπει να ήταν πολύ φτωχή, αν μη ανύπαρκτη. Αυτό αντανακλάται ως θλιβερή διαπίστωση στον λόγο που εκφώνησε το 1888 ο Πέτρος Παπαρρηγόπουλος, τακτικός καθηγητής Ρωμαϊκού Δικαίου (1845-1891), αδελφός του ιστορικού μας, από τη θέση του πρύτανη του Πανεπιστημίου: «Ἡ παρ' ἡμῖν καλλιέργεια τῆς ἐπιστήμης δὲν συνέτελεσεν εἰσέτι οὐσιωδῶς εἰς τὴν προαγωγὴν αὐτῆς· δὲν συνεισέφερεν ἴδιον ἄξιον λόγου ὀβολὸν

την ἐθνικὴν ἑνότητα προσετέθη ἡ πολιτικὴ σύμπραξις, ἀνεδείχθη φοβερώτερον τὸ χάσμα ὅπερ ἐχώριζε τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν βαρβάρων, συνεσφίχθησαν στενότερον οἱ ἐθνικοὶ δεσμοί, καὶ ἡ ἀληθής, εἰ καὶ πρόσκαιρος, ἑνότης τοῦ Ἑλληνικοῦ ἀνέδειξε μεγαλειτέρας τὰς νίκας ἐναντίον τῶν βαρβάρων».

13 John Stuart Mill, *Edinburgh Review* 84 (Oct. 1846), σ. 343: «The true ancestors of the European nations (it has been well said) are not those from whose blood they are sprung, but those from whom they derive the richest portion of their inheritance. The battle of Marathon, even as an event in English history, is more important than the battle of Hastings. If the issue of that day had been different, the Britons and the Saxons might still have been wandering in the woods».

14 Για τη συμβολή του πανεπιστημίου στην παραγωγή ιδεολογίας αφενός μέσω της διεξαγωγής ποιητικών διαγωνισμών και της διδασκαλίας της ιστορίας, αφετέρου μέσω των διαλέξεων/δημόσιων μαθημάτων, που διοργάνωναν σύλλογοι στελεχωμένοι από πανεπιστημιακούς καθηγητές, τον 19ο αιώνα, βλ. Ευάγγελος Καραμανωλάκης, *Η Συγκρότηση της Ιστορικής Επιστήμης στην Ελλάδα. Η Διδασκαλία της Ιστορίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών 1837-1932*, Διδ. Διατριβή Φιλοσοφικής Σχολής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2004, σ. 40 κ.ε. και σ. 336-43, με τη σχετική βιβλιογραφία. Την παραπομπή οφείλω στη συναδέλφισσα Έφη Αβδελά, την οποία ευχαριστώ για τις ουσιαστικές υποδείξεις-της.

15 Μ. Ηλιού, *Εκπαιδευτική και κοινωνική δυναμική*, Αθήνα (Πορεία) 1984, σ. 140.

εἰς τὸ καθ' ἑκάστην ἀποταμιευόμενον ἐπιστημονικὸν κεφάλαιον τῶν πεπολιτισμένων ἐθνῶν. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ μετάδοσις τῶν κοινῶς διαδεδομένων ἐπιστημονικῶν γνώσεων δὲν εἶνε πλήρης ὅσον ἔδει».[16]

Είναι προφανές ότι η εκπλήρωση του στόχου παραγωγής νέας επιστημονικής γνώσης προϋποθέτει, απαιτεί θα έλεγα, οι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι να παρακολουθούν τις διεθνείς εξελίξεις στην επιστήμη-τους. Όπως είναι σήμερα γνωστό, οι αρχαίοι ανατολικοί λαοί που μιλούσαν διαφορετικές γλώσσες –καμιά δεκαπενταριά είναι σήμερα γνωστές, λένε οι ειδικοί[17]– χρησιμοποιούσαν διαφορετικά συστήματα γραφής που η Ευρώπη άρχισε να γνωρίζει πιο επιστημονικά από το τέλος του 18ου και κυρίως από την αρχή του 19ου αιώνα. Συγκεκριμένα, παρά την αποτυχία που είχε η αιγυπτιακή εκστρατεία του Ναπολέοντα (1797-1801) στον στρατιωτικό τομέα, στον επιστημονικό τα αποτελέσματα ήταν καλά: η επιστήμη της αιγυπτιολογίας γεννήθηκε χάρη στο μεγάλο ενδιαφέρον που προκλήθηκε για την Αίγυπτο, όταν οι μελετητές που είχαν λάβει μέρος στην εκστρατεία άρχισαν να δημοσιεύουν ατέλειωτους τόμους κειμένων και πινάκων από τη χώρα του Νείλου. Το μεγάλο αυτό ενδιαφέρον για την Αίγυπτο κατέληξε στην ολοκλήρωση της αποκρυπτογράφησης της αιγυπτιακής ιερογλυφικής από τον Γάλλο μελετητή Jean-François Champollion. Το 1822 ο γάλλος ερευνητής ανακοίνωσε τα αποτελέσματα της έρευνάς-του στην Ακαδημία του Παρισιού με τη διάλεξη που λέγεται «Γράμμα στον κ. Ντασιέ σχετικά με το αλφάβητο των φωνητικών ιερογλυφικών» (*Lettre à Monsieur Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques*). Στη μονογραφία αυτή ο Σαμπολιόν έθετε τα θεμέλια μιας επιτυχούς αποκρυπτογραφικής μεθόδου. Επίσης, στα μέσα του αιώνα, συγκεκριμένα στα 1846, ολοκληρώθηκε η αποκρυπτογράφηση της αρχαίας περσικής σφηνοειδούς γραφής από τον Άγγλο στρατιωτικό και διπλωμάτη Henry C. Rawlinson.

Σκέφτηκα λοιπόν, αντί για τον εντοπισμό προσπάθειας παραγωγής νέας γνώσης, στην εργασία αυτή να επιχειρήσω να δω αν οι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι της αρχαίας ιστορίας παρακολουθούσαν τις επιστημονικές εξελίξεις στην έρευνα των γλωσσών των ανατολικών λαών. Άραγε οι αναφορές στις ανακαλύψεις του Σαμπολιόν και του Ρόλινσον θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως δείκτης της ενημέρωσής-τους ως προς τις επιστημονικές εξελίξεις στον κλάδο-τους;

16 «Λόγος ἐκφωνηθεὶς ἐν τῇ μεγάλῃ αἰθούσῃ τοῦ Πανεπιστημίου τῇ 30 Ὀκτωβρίου 1888 ἡμέρᾳ τῆς ἐγκαταστάσεως τῶν νέων πρυτανικῶν ἀρχῶν ὑπὸ τοῦ καθηγητοῦ καὶ πρυτάνεως Πέτρου Παπαρρηγοπούλου», σ. 6. Ευχαριστώ τον συνάδελφο Χρήστο Χατζηιωσήφ, που μου υπέδειξε το χωρίο αυτό. Πρβλ. και όσα γράφει ο δημοσιολόγος Δημ. Πουρνάρας, που σπούδασε στη Γερμανία, στην μπροσούρα «Κοινωνική οικονομία, Δίκαιον και Πολιτεία» (1891), όπου μιλάει για «τὰ αἴτια τῆς κατατρυχούσης ἡμᾶς ἐπιστημονικῆς καχεξίας».

17 Amélie Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000-330 B.C.*, Λονδίνο (Routledge) 1997, σ. 4.

Κωνσταντίνος Σχινάς και ιερογλυφικά της Αιγύπτου

Από πολύ νωρίς ήταν έκδηλη η εξάρτηση του Πανεπιστημίου από τα δυτικά πρότυπα.[18] Ο προσωρινός κανονισμός του ιδρύματος είχε πολλά δάνεια από τους αντίστοιχους κανονισμούς γερμανικών πανεπιστημίων, όπως του Βερολίνου, του Γκέτινγκεν, του Μονάχου, που ήταν καταξιωμένα κέντρα επιστημονικής έρευνας. Ακολουθώντας το δικό τους παράδειγμα το νεοσύστατο ελληνικό Πανεπιστήμιο συμπεριέλαβε στα πανεπιστημιακά μαθήματα την ιστορία, που, όπως παρατηρεί ο Δημαράς, δεν διδασκόταν «στον τουρκοπατημένο Ελληνισμό» αλλά από τις αρχές του 19ου αι. «έχει εισαχθεί, με όλες τις συνδηλώσεις της, μέσα στην σχολική πραγματικότητα».[19]

Με το «Περί συστάσεως του πανεπιστημίου» διάταγμα της 22 Απριλίου 1837, στη μοναδική έδρα Ιστορίας, που έφερε ένα πολύ γενικό όνομα -λεγόταν απλά «Ιστορία»-, διορίστηκε ο Κ. Δ. Σχινάς (στο εξής Κ.Δ.Σ), γόνος φαναριώτικης οικογένειας.[20] Φαίνεται ότι ο πρώτος πανεπιστημιακός καθηγητής ιστορίας και πρώτος πρύτανης του ελληνικού πανεπιστημίου, που είχε κιόλας τοποθετηθεί σε υψηλά πολιτικά αξιώματα και επί Καποδιστρίου και επί Αντιβασιλείας, είχε τα προσόντα που απαιτούσε το πανεπιστημιακό αξίωμα. Εκτός από την εξαιρετική γλωσσομάθεια διέθετε και ευρωπαϊκή παιδεία. Το 1825 είχε αποφοιτήσει από το Πανεπιστήμιο Humboldt του Βερολίνου,[21] ενώ το 1825-6 στο Πανεπιστήμιο της Βόνης είχε παρακολουθήσει τα μαθήματα αρχαίας ιστορίας που παρέδωσε εκείνη τη χρονιά ο πολύ σημαντικός ιστορικός της αρχαιότητας Barthold Georg Niebuhr, που χάρη στο δίτομο έργο-του *Ρωμαϊκή Ιστορία* (*Romische Geschichte*) θεωρείται ένας από τους ιδρυτές της κριτικής ιστοριογραφίας. Το 1827-8 ο Κ.Δ.Σ. παρακολούθησε πανεπιστημιακές παραδόσεις ως απλός ακροατής στο Παρίσι, όπου τον είχε στείλει ο Νίμπουρ αναθέτοντάς του αντιβολή ελληνικών χειρογράφων.[22] Το σπουδαιότερο, όπως φαίνεται από επιστολή-του στον Friederich von Savigny, που ήταν ο «τρισέβαστος πενθερός, καθηγητής και ευεργέτης» του,[23] είναι ότι από τον Ιούνιο του 1836 είχε προετοιμάσει ένα μάθημα ιστορίας για να είναι έτοιμος να γίνει καθηγητής σε περίπτωση που θα λειτουργούσε το πανεπιστήμιο.[24] Παρά τον γενικό τίτλο της έδρας-του, στα χρόνια της καθηγεσίας-του (1837-1849) ο Κ.Δ.Σ. δίδαξε μόνο αρχαία ιστορία. Στον κορμό των μαθημάτων περιέλαβε παραδόσεις όχι μόνο για τους θεσμούς και τα πολιτεύματα της αρχαίας Ελλάδας αλλά και για τους άλλους αρχαίους λαούς.[25]

18 Βλ. και Έλλη Σκοπετέα, *Το "Πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*. Αθήνα 1988, σ. 139, που παραπέμπει σε συζήτηση της Συγκλήτου στις 14.2.1844. αλλά και παραθέτει το σχόλιο του Α. Ραγκαβή σε φύλλο της *Πανδώρας* το 1855 (τ. ΣΤ΄, φύλλ. 137, 1.12.1855, σ. 448).

19 Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), σ. 32 και 52, αντίστοιχα.

20 Για την οικογένεια του Κ. Δ. Σχινά βλ. Θανάσης Χρήστου, *Κωνσταντίνος Δημητρίου Σχινάς (1801-1857). Η ζωή. Το έργο. Η εποχή του*, Αθήνα 1998, σ. 27-29.

21 Για τη μόρφωση του Κ.Δ.Σ. βλ. Χρήστου, ό.π., σ. 30-44.

22 Χρήστου, ό.π., σ. 40-41 και σημ. 59.

23 Βλ. την αφιέρωση του Κ. Δ. Σχινά στο εσώφυλλο του *Ἱστορία τῶν ἀρχαίων ἐθνῶν. Βιβλίον πρῶτον περιέχον τὰ Ἀσιανὰ καὶ τὰ Λιβυκά*. Αθήνα (Μνημοσύνη) 1845. Για τη σχέση του με τον Σαβινύ, που ήταν ένας από τους θεμελιωτές της «ιστορικής σχολής» της επιστήμης του δικαίου, βλ. Χρήστου, ό.π., σ. 36.

24 Χρήστου, ό.π., σ. 314.

Το 1845, ο Σχινάς δημοσίευσε στην Αθήνα τον πρώτο τόμο της τρίτομης *Ἱστορίας τῶν αρχαίων ἐθνῶν*, τόμο που, όπως δηλώνεται στον πρόλογο, ήταν έτοιμος από το 1843. Το πόνημα αυτό,[26] που είχε την επίσημη υποστήριξη του υπουργού «των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδεύσεως» Ιω. Κωλέττη,[27] δίδει σε 513 σελίδες την ιστορία των ανατολικών λαών. Το πιο σημαντικό όμως για το θέμα μας είναι ότι ο ίδιος ο συγγραφέας είχε τη φιλοδοξία το έργο-του να γίνει γνωστό και στο εξωτερικό: σε επιστολή-του προς τον Σαβινύ, ο Σχινάς δήλωνε ότι χρησιμοποίησε την αρχαΐζουσα καθαρεύουσα, που είναι πολύ κοντά στη γλώσσα του Στράβωνα, επειδή στη γλώσσα αυτή θα μπορούσαν να διαβάσουν το έργο-του και οι Γερμανοί.[28]

Στον πρόλογο ο Κ.Δ.Σ. καταθέτει ότι τις πληροφορίες τις αντλεί από ελληνικές και «ασιανές» πηγές ύστερα από ευσυνείδητη προσωπική έρευνα και «συνδυαστική συμπαράθεση».[29] Οι ασιανές πηγές που χρησιμοποιεί είναι βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης[30] καθώς και αποσπάσματα βαβυλωνίων και άλλων ασιανών συγγραφέων που άκμασαν στις αρχές της ελληνιστικής περιόδου.[31] Όπως ο ίδιος διευκρινίζει, αυτοί είναι ο Μανέθων, ο Αιγύπτιος αρχιερέας στην Ηλιόπολη, και ο Βηρωσσός, ο Βαβυλώνιος ιερέας του Βαλ, που έζησαν στις αρχές του 3ου αι. π.Χ. και έγραψαν στην ελληνιστική κοινή την ιστορία της Αιγύπτου και της Βαβυλώνας αντίστοιχα, από τους μυθικούς χρόνους ώς τα χρόνια του Αλέξανδρου.[32] Πάντως εύκολα διαπιστώνεται ότι τις πληροφορίες-του για τον ανατολικό κόσμο ο Κ.Δ.Σ. τις αντλεί κυρίως από πηγές σε ελληνική γλώσσα, και ιδιαίτερα τον Ηρόδοτο (5ος αι. π.Χ), τον Διόδωρο Σικελιώτη (1ος αι. π.Χ.), τον Στράβωνα (1ος αι. μ.Χ.), τον Αρριανό (2ος αι. μ.Χ.) και τον Ιώσηπο (1ος αι. μ.Χ.).

25 Χρήστου, ό.π., σ. 160-163.

26 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23).

27 Χρήστου, ό.π., σ. 264 και σημ. 7.

28 Χρήστου, ό.π., σ. 267 και σημ. 13.

29 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. γ΄.

30 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 63.

31 Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Κ.Δ.Σ. για την ελληνιστική εποχή είναι «ἡ ἐν Ἀσίᾳ Μακεδονικὴ ἀρχή», για παράδειγμα στη σ. 7, ή «Μακεδονικοὶ χρόνοι» στον υπότιτλο του ανέκδοτου χειρόγραφου με τίτλο *Ἱστορία τῶν αρχαίων ἐθνῶν. Βιβλίον Β΄/ Ἱστορία τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν κατὰ τοὺς Μακεδονικοὺς χρόνους ἐξελληνισθέντων ἐθνῶν*. (Αρχείο Σχινά-Αργυροπούλου, Φάκελος Α΄, Κ.Ν.Ε.-Ε.Ι.Ε.). Όπως είναι γνωστό, ο όρος "ελληνισμός" ως ονομασία για όλη την εποχή που άρχισε με τις κατακτήσεις του Αλέξανδρου καθιερώθηκε με το τρίτομο έργο του Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Gotha 1877-1878 –ο πρώτος τόμος είχε κυκλοφορήσει το 1836– έργο που ανασκεύασε την ώς τότε υποτιμητική προοπτική για την "πτολεμαϊκή" εποχή.

32 Βλ. την ενδιαφέρουσα αξιολόγηση που κάνει ο Σχινάς σε βάρος των «ασιανών μυθευμάτων» όταν τα συγκρίνει με την Παλαιά Διαθήκη: Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 11-12.

Ο Κ.Δ.Σ. δεν αναφέρεται στην επίδραση που άσκησε πάνω του ο δάσκαλός-του Νίμπουρ. Ωστόσο, όσον αφορά επιστημολογικές αρχές, η ανομολόγητη αυτή επίδραση αναγνωρίζεται μάλλον εύκολα, όπως, για παράδειγμα, σε χωρίο που αφορά την Αίγυπτο: «Τριῶν μεγάλων καὶ ἀξιολόγων ζητημάτων ἡ λύσις πρόκειται παντὶ τῷ ἀνερευνῶντι τὰ κατὰ τὴν Αἴγυπτον: α΄, ὁποίου τινος φύλου ἦσαν καὶ πόθεν ἦλθον οἱ οἰκήσαντες τὸ πάλαι τὴν χώραν ταύτην· β΄, τίνα γλῶσσαν ἐλάλουν· καὶ γ΄, ὁποίῳ τινὶ γραφικῷ συστήματι ἐχρῶντο. Ἅπαντα τὰ ζητήματα ταῦτα ἔμενον ἐπὶ μακρὸν ἀδιάλυτα· ... Μετὰ τὰς σοφὰς καὶ τελεσφόρους ταύτας ἐρεύνας οὐδ᾽ ἀμφιβάλλεται ἔτι, ὅτι τὸ Αἰγυπτιακὸν φῦλον, λόγῳ φυσικῆς διαπλάσεως καὶ τύπου μορφῆς, ἀνῆκεν, οὐχὶ εἰς τὴν Νιγρητικὴν φυλήν, ... ἀλλ᾽ εἰς τὴν Καυκάσειον ...».[33] Κατά την άποψή-μου, το χωρίο αυτό υποδεικνύει ότι ο Σχινάς υιοθέτησε τη "φυλή" ως βασική αρχή της ιστορικής έρευνας και ερμηνείας που ο δάσκαλός-του Νίμπουρ είχε υποστηρίξει από παλιά. Σε επιστολή, το 1794, ο γερμανός ιστορικός είχε γράψει: «[η φυλή] είναι ... η πρωταρχική βάση πάνω στην οποία στηρίζεται όλη η ιστορία και η πρώτη αρχή πάνω στην οποία πρέπει να προχωρεί».[34] Αλλά και στις *Παραδόσεις* ο Νίμπουρ αποδίδει πολιτισμικές διαφορές σε φυλετικούς παράγοντες: για παράδειγμα, μιλώντας αρνητικά για το αποτέλεσμα της επιμειξίας Ελλήνων και Ασιατών στα χρόνια μετά τον Αλέξανδρο, γράφει: «... εξαιτίας της ένωσης [ενν. των Ελλήνων] με γυναίκες της Ασίας, δημιουργήθηκε ένας λαός μεικτής φύσης, όπως οι halfcasts της Ινδίας και οι Πουλλάνοι κατά τη διάρκεια των σταυροφοριών. Παρόμοιοι μεικτοί λαοί έχουν ιδιαίτερο χαρακτήρα: οι Ινδοί halfcasts, οι μουλάτοι, οι mestizos ακόμη κι αν δεν ήταν δυνατό να αναγνωριστούν από το χρώμα τους θα μπορούσαν να αναγνωριστούν από τη φύση τους. Είναι δραστήριοι, ζωηροί και κινητικότατοι, όμως στερούνται οποιασδήποτε αξιοπιστίας, εξαιτίας της ασιατικής τους καταγωγής. Από μικροί είναι χαριτωμένοι, προικισμένοι με κλίση προς τη μάθηση, και όμως παραμένουν καθηλωμένοι στη μετριότητα, σε καμιά περίπτωση δεν εξυψώνονται, δεν αποκτούν αξιοπρέπεια κι ανωτερότητα ξεπερνώντας τον ιθαγενή χαρακτήρα τους».[35]

Ας σημειωθεί ότι ο Σχινάς δεν είναι ο μόνος που συμφωνεί με τις απόψεις του Νίμπουρ ως προς τη σημασία της φυλής. Ανάμεσα στους ιστορικούς που πιστεύουν ότι γενετικές διαφορές παίζουν σπουδαίο ρόλο στο να καθορίσουν κοινωνικές και πολιτισμικές διαφορές μεταξύ λαών ξεχωρίζει ο Thomas Arnold, που άσκησε μεγάλη επιρροή στην πνευματική ζωή της Αγγλίας στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα.[36]

33 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 144.

34 Το παραθέτει ο Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick, N.J. 1987, σ. 304-5.

35 Το παράθεμα από τον τρίτο τόμο των παραδόσεων του Νίμπουρ παραθέτει ο Luciano Canfora, *Ελληνισμός. Ερμηνεία της Αλεξανδρινής Εποχής*, ελλ. μτφρ. Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα 1992, σ. 54-55.

36 Όπως επισημαίνει ο Martin Bernal, ό.π., σ. 320, «η εναρκτήρια ομιλία που εκφώνησε το 1841 ως Regius Professor of Modern History στην Οξφόρδη ήταν αφιερωμένη στο θέμα αυτό».

Στην πρόσφατη μονογραφία-του για τον Κ.Δ.Σ. ο Θ. Χρήστου επισημαίνει ότι ο Φαναριώτης λόγιος δέχτηκε επιρροές από τους γερμανούς πανεπιστημιακούς δασκάλους-του,[37] και ιδιαίτερα από τις παραδόσεις αρχαίας ιστορίας του Νίμπουρ, που για πρώτη φορά δόθηκαν το καλοκαίρι του 1826 στο Πανεπιστήμιο της Βόνης:[38] «Οι τίτλοι των έξι κεφαλαίων των "Ασιανών και Λιβυκών" του Σχινά βρίσκονται με ελαφρές παραλλαγές στις "Παραδόσεις" του Νίμπουρ», γράφει συγκεκριμένα.[39] Ωστόσο, οι επιπτώσεις αυτής της παρατήρησης, η οποία θα μπορούσε ίσως να οδηγήσει σε εσφαλμένες εντυπώσεις και να αδικήσει το έργο του έλληνα πανεπιστημιακού δάσκαλου, μετριάζονται, νομίζω, με την εξέταση της αποκρυπτογράφησης των ιερογλυφικών, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του γερμανού και του έλληνα πανεπιστημιακού δάσκαλου. Καταρχάς, και οι δύο έχουν θετική στάση απέναντι στις ανακαλύψεις που αφορούν τη Μέση Ανατολή γενικά και στην αποκρυπτογράφηση των ιερογλυφικών ιδιαίτερα. Μάλιστα ο γερμανός ιστορικός όχι μόνο είχε δεχτεί την αποκρυπτογράφηση του Σαμπολιόν αλλά, επιπλέον, σε μία από τις παραδόσεις-του είχε επικρίνει τον Friedrich August Wolf, τον πατέρα της επιστήμης της φιλολογίας, για ελλιπή μελέτη της αρχαιότητας της ελληνικής γραφής· επέκρινε, δηλαδή, τον Βολφ ότι δεν έλαβε υπόψη «την αρχαιότητα της τέχνης της γραφής στην Ανατολή» και ποτέ δεν αναγνώρισε ότι «σε παλιότερα χρόνια οι Έλληνες είχαν επηρεαστεί και διδαχτεί από τους ανατολικούς λαούς».[40] Στο κεφάλαιο για τους Αιγυπτίους και οι δυο-τους θέτουν το ζήτημα της ιστορίας της γραφής και παραλληλίζουν, με αρκετά διαφορετικό, ωστόσο, τρόπο, τα αιγυπτιακά ιερογλυφικά με τη μεξικανική γραφή,[41] ενώ αποδέχονται τις «διαιρέσεις τῶν αἰγυπτιακῶν σημείων» σε ιερογλυφικά, ιερατικά και δημοτικά.[42]

Με αφετηρία την ομολογία του Κ.Δ.Σ. ότι καθοριστική για την πρόοδο του έργου-του ήταν η βοήθεια που δέχτηκε από τον Σαμπολιόν σε ό,τι αφορούσε την Αίγυπτο,[43] θα σημειώσω ότι στο έργο-του παρουσιά-

37 Χρήστου, ό.π. (σημ. 20), σ. 57-58 και 274.

38 Τα μαθήματα για την αρχαία ιστορία δόθηκαν δύο φορές, το 1825-26, όταν πρωτοπήγε ο Νίμπουρ στο Πανεπιστήμιο της Βόνης, και το 1829-30. Φοιτητές του Πανεπιστημίου της Βόνης παρακολούθησαν τις παραδόσεις και κράτησαν σημειώσεις τις οποίες κυκλοφορούσαν από την πρώτη στιγμή. Τις σημειώσεις αυτές, και κυρίως του 1829-30, χρησιμοποίησε αρκετά χρόνια αργότερα ο γιος του Νίμπουρ, Marcus Niebuhr, όταν τις εξέδωσε με τον τίτλο *Vorträge über alte Geschichte an der Universität zu Bonn gehalten von B.G. Niebuhr*, σε τρεις τόμους στο Βερολίνο το 1847. Συμβουλεύτηκα την αγγλική μετάφραση του Leonhard Schmitz, *Lectures on Ancient History from the Earliest Times to the Taking of Alexandria by Octavianus by B.G. Niebuhr*, 3 vols, Λονδίνο 1852.

39 Χρήστου, ό.π. (σημ. 20), σ. 275.

40 Niebuhr, ό.π. (σημ. 38), τόμ. Ι, διάλεξη XX, σ. 222-223. Βλ. και Bernal, ό.π. (σημ. 33), σ. 306 και σημ. 106.

41 Niebuhr, ό.π. (σημ. 38), σ. 49-50 εκτενώς και Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 151-2.

42 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 171, αποδεχόμενος τη διαίρεση που κάνει ο Σαμπολιόν στο τελευταίο πόνημά του *Αιγυπτιακή Γραμματική* και Niebuhr, ό.π. (σημ. 38), σ. 51, ενώ και οι δυο αποδέχονται το σχετικό κείμενο του Κλήμη του Αλεξανδρέα (2ος-3ος αι. μ.Χ.), *Στρωματεῖς* 5.4.20.

43 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. δ΄.

ζονται με περισσότερες λεπτομέρειες όχι μόνο οι προσπάθειες του ίδιου του Σαμπολιόν –στα έργα του γάλλου επιστήμονα γίνονται αναφορές και μέσα στο κείμενο και στις υποσημειώσεις[44]– αλλά και περισσότερων προηγούμενων ερευνητών, που είχαν ασχοληθεί με τα ιερογλυφικά πριν από την ανακάλυψη της στήλης της Ροζέτας (1799). Έτσι ο αναγνώστης κατατοπίζεται συνοπτικά για τη συμβολή του αγγλικανού επισκόπου William Warburton (18ος αι.)· του γάλλου πανεπιστημιακού Silvestre de Sassy, καθηγητή της περσικής στο Collège de France από το 1806 και μετά· του σουηδού διπλωμάτη David Äkerblad, καθώς και του άγγλου ιατρού Thomas Young, που από το 1814 είχε κυριευτεί από την επιθυμία να λύσει το μυστήριο της ιερογλυφικής γραφής. Η ποσοτική διαφορά που διαπιστώσαμε ίσως οφείλεται και στην παραμονή του Σχινά στο Παρίσι από τον Ιούλιο 1827 ώς τον Σεπτέμβρη 1828, στις παραμονές δηλ. της αναγνώρισης και από το επίσημο γαλλικό κράτος της ανακάλυψης του Σαμπολιόν, που έγινε το 1829. Θα επισημάνω, επίσης, ότι ο Δ.Κ.Σ. εκτιμά διαφορετικά δυο μελετητές που έπαιξαν κάποιο ρόλο στην ιστορία της αιγυπτιακής γραφής, αν και αδυνατώ να προτείνω κάποια ερμηνεία. Ο πρώτος είναι ο γερμανός ιησουίτης Athanasius Kircher, τον οποίο η πολύ πρόσφατη μονογραφία για τη Στήλη της Ροζέτας χαρακτηρίζει ως τον πρώτο «που έκανε σοβαρή προσπάθεια να αποκρυπτογραφήσει την γραφή των αρχαίων Αιγυπτίων»[45] τον 17ο αιώνα. Η απαξιωτική συντομότατη αναφορά του Σχινά στον γερμανό ιησουίτη έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την επαινετική διάκριση που βρίσκουμε στις *Παραδόσεις* του Νίμπουρ.[46] Ο άλλος είναι ο αγγλικανός επίσκοπος William Warburton. Ενώ το όνομα του τελευταίου δεν εμφανίζε-

44 Π.χ., το *Lettre à Monsieur Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques* (1822) αναφέρεται στη σ. 167, ενώ τα μεταγενέστερα έργα-του *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens ou Rechereches sur les élements de cette écriture sacrée, sur leurs diverses combinaisons, et sur les rapports de ce système avec les autres méthodes graphiques égyptiennes* (1824) και *Grammaire égyptienne ou Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliquée à la représentation de la langue parlée* (1836) στη σ. 170 και σ. 171 με σημείωση 1. Εξάλλου, ο ίδιος ο Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 490, στο λήμμα «Σαμπολλίων» του «Καθολικοῦ ἐλέγχου τῶν ἐν τῷ παρόντι Τόμῳ περιεχομένων», διευκρινίζει ότι στις σελίδες 159-176 του έργου του μιλάει για τη «μετοχή» του Σαμπολιόν του νεότερου και του Young.

45 Robert Solé και Dominique Valbelle, *The Rosetta Stone. The story of the decoding of hieroglyphics*. Νέα Υόρκη/Λονδίνο 2002, σ. 20.

46 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 157: « τοῦ Ἀββᾶ Kircher τερατολογήμασιν» και Niebuhr, ό.π. (σημ. 38), σ. 47: father Athanasius Kircher ... took honest pains about the hieroglyphics on Roman monuments, and ... althouhg he failed in his attempt, yet deserves to be mentioned with distinction». Πρβλ. επίσης και όσα λέει ο Νίμπουρ στο σημείο αυτό για τον πατέρα του Karsten Niebuhr, ότι «ήταν ο πρώτος πράγματι που έκανε ακριβή και προσεκτικά σχέδια των ιερογλυφικών κατά την παραμονή του στην Αίγυπτο και εν συνεχεία στην Κωνσταντινούπολη», και σ. 48, σημ. 6: «Ήταν ο πρώτος που αντιλήφτηκε ότι ο αριθμός των ιερογλυφικών ήταν πολύ περιορισμένος... αλλά η άποψή του αγνοήθηκε» με το επαινετικό σχόλιο του Σχινά, ό.π. (σημ. 23), σ. 159, σημ. 3 «ὁ ἀριθμὸς [τῶν ἱερογλυφικῶν] ἦν πολλῷ ἐλάσσων ἢ ὅ,τι ἐφρονεῖτο γενικῶς».

ται στο έργο του Νίμπουρ,[47] ο Σχινάς σωστά[48] επισημαίνει ότι στον «ευφυέστατο» και «πολυμαθή» Warburton οφείλεται η αναίρεση της εσφαλμένης γνώμης ότι τα ιερογλυφικά «οὐκ ἦσαν ἐν χρήσει πρὸς ἔκφρασιν ἱερῶν μόνων ἰδεῶν καὶ πραγμάτων, ἀλλ' ἀπετέλουν σύστημα γενικῆς γραφῆς, ἐφαρμοζομένης εἰς πᾶσαν πραγματείαν».[49]

Η παραπάνω σύγκριση του έργου του Σχινά με τις Παραδόσεις του Νίμπουρ ως προς την αποκρυπτογράφηση των ιερογλυφικών, αν και επιφανειακή,[50] υποδεικνύει ότι ο έλληνας πανεπιστημιακός δάσκαλος δεν παράλλασσε απλά τα όσα είχε γράψει ο Νίμπουρ, αλλά διέθετε ενημέρωση αυτοτελή, πέρα από τις Παραδόσεις του δασκάλου-του, για τις τελευταίες εξελίξεις γύρω από το θέμα αυτό.[51]

Παπαρρηγόπουλος και περσική γραφή

Όπως είδαμε, όταν ιδρύθηκε το Πανεπιστήμιο δεν υπήρχαν έδρες με πολύ εξειδικευμένο γνωστικό αντικείμενο. Το 1837, ο Κ.Δ.Σ. διορίστηκε σε έδρα που έφερε το πολύ γενικό όνομα «Ιστορία», ενώ το 1843 ο Θεόδωρος Μανούσης διορίστηκε στην έδρα της «Γενικής Ιστορίας».[52] Το ίδιο γίνεται και με τον Κ.Δ. Παπαρρηγόπουλο, όταν τον Μάρτιο του 1851, μετά την απόκτηση του διδακτορικού διπλώματος *in absentia*, από το Πανεπιστήμιο του Μονάχου, διορίστηκε έκτακτος καθηγητής της Ιστορίας στη Φιλοσοφική Σχολή,[53] ενώ ο Κ.Δ.Σ., προστάτης[54] και προκάτοχός-του στην πανεπιστημιακή έδρα, είχε διοριστεί από τον Δεκέμβριο του 1849 πρεσβευτής στη Βαυαρία. Αξίζει να αναφέρουμε ότι, καθώς δεν υπήρχε κάποιο τυπικό και θεσμοθετημένο πρόγραμμα σπουδών, ο Παπαρρηγόπουλος, σε συνεννόηση με τον Θεόδωρο Μανούση, που εξακολούθησε

47 Από την άλλη, μόνο ο Niebuhr, ό.π. (σημ. 38), σ. 51-2, αναφέρει τον Abbé Peyron, βαθύ γνώστη της κοπτικής, που μελετώντας δίγλωσσες επιγραφές στο Τουρίνο επιβεβαίωσε τις απόψεις του Σαμπολιόν.

48 Τον χαρακτηρισμό αυτό τον στηρίζω στα όσα γράφουν οι Robert Solé και Dominique Valbelle, ό.π. (σημ. 45), σ. 22.

49 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 156.

50 Η μη επιφανειακή σύγκριση, που θα απαιτούσε την εξέταση και των δύο έργων ως προς το αν χρησιμοποίησαν τα στοιχεία που προκύπτουν από την αποκρυπτογράφηση του Σαμπολιόν για την ιστορία της φαραωνικής Αιγύπτου, θα ξέφευγε από τον στόχο αυτής της εργασίας.

51 Εξάλλου ο Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 170-171, μνημονεύει και αιγυπτιολόγους των οποίων η συμβολή στη μελέτη των ιερογλυφικών είναι μεταγενέστερη του θανάτου του Νίμπουρ (1831) και του Σαμπολιόν (1832).

52 Ο Αλέξης Πολίτης, *Ρομαντικά Χρόνια. Ιδεολογίες και Νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα (Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων) 1993, σ. 36, συσχετίζει τον γενικό τίτλο της έδρας με τον Διαφωτισμό, που «ενδιαφερόταν για την εξέλιξη των ανθρώπων σαν μία ενιαία διαδικασία· τον απασχολούσε η συνολική πορεία, όχι η εθνική αποκλειστικά».

53 Γ. Λάιος, «Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Α΄ (1814-1851)», *Μνημοσύνη* 5 (1975) 284-324, σ. 311 και Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), σ. 140.

54 Για τη σχέση Σχινά-Παπαρρηγόπουλου με τη δίκη του Κολοκοτρώνη το 1834, και για τον ρόλο του Σχινά στην απόκτηση διδακτορικού διπλώματος από τον Κ.Δ. Παπαρρηγόπουλο το 1850 βλ. Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), σ. 114 και 138, αντίστοιχα.

να διδάσκει «Γενική Ιστορία», πέτυχε να διδάξει Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από το 1853 και, όταν έγινε τακτικός καθηγητής το 1856, να μετονομαστεί η έδρα, που είχε το πολύ γενικό όνομα «Ιστορία», σε έδρα «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους».[55] Η *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* του 1853 και οι πανεπιστημιακές του παραδόσεις, «τουλάχιστον από το 1853»,[56] αποτέλεσαν το υλικό για τη συγγραφή της πεντάτομης *Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* που η έκδοσή-της άρχισε το 1860 και κράτησε ώς το 1874.[57] Δεν έχω να προσθέσω τίποτε στην εκτίμηση ότι οι παραδόσεις του Παπαρρηγόπουλου και κυρίως η *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* τον ανέδειξαν σε εθνικό ιστοριογράφο, σε «αγκωνάρι της ελληνικής εθνικής συνείδησης».[58] Είναι κοινά αποδεκτό ότι έπαιξε σημαντικότατο ρόλο στην αναβάθμιση και στον εξελληνισμό του Βυζαντίου, που ώς τότε, και λόγω της διεθνούς επιρροής που είχε ασκήσει το έργο του Edward Gibbon *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1766-88), αντιμετωπιζόταν ως περίοδος παρακμής. Αναδεικνύοντας τους βυζαντινούς χρόνους σε οργανικό τμήμα της ελληνικής ιστορίας κατάφερε να υπερβεί τη διάκριση των χρόνων σε Αρχαίους και Νεότερους. Εφάρμοσε με επιτυχία το τρίσημο σχήμα αρχαία-μέση-νεότερη ιστορία: ο αρχαίος κόσμος, το Βυζάντιο και ο νέος ελληνισμός «μετέχουν ισότιμα σε δόξα, σημασία και αίγλη».[59] Στο υπόλοιπο τμήμα της εργασίας θα εστιάσω την προσοχή μας στο πώς ο Κ.Δ.Π. αποσιώπησε με προσωπικό τρόπο στοιχεία που ώς τότε είχαν μελετηθεί από άλλους μελετητές σχετικά με τους Πέρσες των κλασικών χρόνων.

Στις αρχές του 19ου αιώνα, εκτός από την Αίγυπτο και η Εγγύς Ανατολή τράβηξε το ενδιαφέρον των μελετητών. Για αιώνες είχε κρατήσει κρυμμένους τους θησαυρούς-της. Τη δράση λαών όπως των Ασσυρίων, των Μήδων, των Βαβυλωνίων, των Περσών τη γνωρίζαμε μόνο από αρχαίους έλληνες συγγραφείς και την Παλαιά Διαθήκη. Από το τέλος, όμως, του 18ου αιώνα, αντίγραφα επιγραφών είχαν αρχίσει να μεταφέρονται στην Ευρώπη από τους τόπους αυτούς, ιδιαίτερα από το Ιράκ και το νοτιοδυτικό Ιράν, όπου από τα μέσα του 6ου αι. π.Χ. ο Κύρος ο Μέγας είχε ιδρύσει το περσικό κράτος, με πρωτεύουσα τις Πασαργάδες. Αρκετές επιγραφές πήλινων πινακίδων είχε αντιγράψει, με εντυπωσιακή πιστότητα, ο Karsten Niebuhr, πατέρας του γερμανού ιστορικού που προαναφέραμε, στη διάρκεια εικοσαήμερης παραμονής-του στην άλλη πρωτεύουσα του περσικού κράτους, την Περσέπολη. Ο διάσημος περιηγητής στις χώρες της Μέσης

55 Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, «Τὸ ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ μάθημα τῆς *Ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους*», *Πανδώρα* 5 (1854-1855) 555-560, σ. 555. Βλ. Κ. Θ. Δημαράς, «Ἱστορία του Ελληνικού Έθνους: Βιβλιογραφικό σημείωμα», *Ο Ερανιστής* 42 (1969) 193-202, σ. 195. Αξίζει να προσθέσουμε ότι τον Ιανουάριο του 1848 ο Ιω. Τερτσέτης με αναφορά του προς το Υπουργικό Συμβούλιο είχε ζητήσει να ιδρυθεί «έδρα της νέας ελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας». Για το περιεχόμενο των μαθημάτων του Κ.Δ.Π. βλ. Καραμανωλάκης, ό.π. (σημ. 14), σ. 40-43, αλλά και σ. 147-169.

56 Δημαράς, ό.π. (σημ. 55), σ. 195.

57 Κ.Θ. Δημαράς, «Οι πρώτες εκδόσεις της *Ιστορίας* του Κ. Παπαρρηγοπούλου», *Ο Ερανιστής* 29 (1967) 145-155, σ. 153 και 154.

58 Αλέξης Πολίτης, ό.π. (σημ. 52), σ. 39.

59 Πολίτης, ό.π. (σημ. 52), σ. 47.

Ανατολής –το έργο-του *Reisebeschreibung von Arabien und anderen Adjacent Ländern* συντρόφευε αδιάκοπα τον Ναπολέοντα στην εκστρατεία της Αιγύπτου– , είχε μελετήσει τα κείμενα αυτά και είχε καταλήξει –γύρω στα 1775– στο συμπέρασμα ότι στις πήλινες πινακίδες καταγράφονταν τρεις διαφορετικές γλώσσες με τρία διαφορετικά συστήματα σφηνοειδούς γραφής. Στο ένα απ' αυτά διέκρινε καμιά σαρανταριά χαρακτήρες. Το 1803, κάπου είκοσι χρόνια μετά την προσπάθεια του Κ. Νίμπουρ και είκοσι χρόνια πριν από τον Σαμπολιόν, ένας νεαρός γερμανός δάσκαλος σε σχολεία του Γκέτινγκεν και της Φρανκφούρτης, ο G. F. Grotefend, επωφελούμενος όχι μόνο από τις παρατηρήσεις του Κ. Νίμπουρ αλλά και από την έκδοση της Zend-Avesta του d'Anquetil-Duperon (1768-1771)[60] και καθοδηγούμενος από το πρωτόκολλο κειμένων σε γλώσσα πεχλεβί, δηλαδή την περσική γλώσσα επί Σασσανιδών, μελέτησε τις πιο σύντομες επιγραφές από την Περσέπολη, και συγκρίνοντάς τες μεταξύ τους βρήκε ομάδες από ίδιους χαρακτήρες που χωρίζονταν με απλές σφήνες και μερικές φορές είχαν ωστόσο διαφορετική κατάληξη. Το 1803 ο Γκρότεφεντ όχι μόνο επιβεβαίωσε την τριγλωσσία των επιγραφών –τις διέκρινε σε επιγραφές με *Prima scriptura*, *Secunda scriptura* και *Tertia scriptura*– αλλά κατάφερε να αναγνωρίσει και ονόματα μελών της αχαιμενιδικής δυναστείας, του Υστάσπη, του Δαρείου και του Ξέρξη, καθώς και τη φωνητική αξία δέκα σημείων. Η αποκρυπτογράφηση της *Prima scriptura*, ωστόσο, ολοκληρώθηκε σαράντα χρόνια αργότερα. Όπως έχουμε κιόλας πει, στα μέσα του αιώνα, συγκεκριμένα στα 1846, ο άγγλος στρατιωτικός και διπλωμάτης Henry C. Rawlinson κατάφερε να διαβάσει την *Prima scriptura* του Γκρότεφεντ, τη γραφή που κιόλας ο Κ. Νίμπουρ είχε ονομάσει «αλφαβητική». Πρόκειται για σφηνοειδή γραφή που διαβάζεται από τα αριστερά προς τα δεξιά, με αλφάβητο 36 χαρακτήρων,[61] που χρησιμοποιήθηκε για την καταγραφή της ινδοευρωπαϊκής γλώσσας που σήμερα ονομάζεται «αρχαία περσική». Ο Ρόλινσον είχε κιόλας ασχοληθεί με πήλινες πινακίδες από την Περσέπολη, χωρίς να γνωρίζει την πρόοδο που στο μεταξύ είχε σημειωθεί στον τομέα αυτό, πριν ανακαλύψει τη μεγαλύτερη γνωστή σε μας επιγραφή σε αυτή τη γλώσσα. Χαραγμένη στην πρόσοψη του βράχου Μπεχιστούν, που δεσπόζει στον κύριο δρόμο από τη Βαβυλώνα προς τα Εκβάτανα, ουσιαστικά αποτελεί υπομνηματισμό στην ανάγλυφη παράσταση του θριάμβου του Δαρείου πάνω στον βράχο. Ο Ρόλινσον με μεγάλη δυσκολία κατάφερε να αντιγράψει σε έκτυπα την επιγραφή και να προχωρήσει στην αποκρυπτογράφησή-της. Το 1846 παρουσίασε στη Royal Asiatic Society της Μεγάλης Βρετανίας το πρώτο ακριβές έκτυπο της επιγραφής και τη μετάφρασή-της, ενώ τον επόμενο χρόνο (1847) ακολούθησε η έκδοση της επιγραφής του Μπεχιστούν στο *Journal of the Royal Asiatic Society*.[62]

60 André Parrot, *Archéologie mésopotamienne. Les étapes*, Paris (Albin Michel) 1946, σ. 110.

61 O Roland G. Kent, *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*, New Haven, Connecticut (American Oriental Society) 1953, σ. 11, σημειώνει ότι στα γράμματα αυτά προστίθενται πέντε ιδεογράμματα.

62 O H.C. Rawlinson προέβη σε αυτοτελή δημοσίευση με σχόλια: *Persian Cuneiform Inscription at Behistun*, 1846-1851.

Στο έργο του Κ.Δ.Π. δεν βρίσκουμε κανένα στοιχείο που να δείχνει ότι ήταν ενημερωμένος σχετικά με την αποκρυπτογράφηση της αρχαίας περσικής. Η εξαιρετικά σύντομη εξιστόρηση του Παπαρρηγόπουλου για το τέλος της βασιλείας του Καμβύση και της ανάρρησης του Δαρείου Α΄ στον θρόνο της Περσίας[63] δεν έχει καμία σχέση ούτε με τη ρομαντική λεπτομερειακή ηροδότεια αφήγηση (Ηρόδ. 3.61-89) –εκτός από την αναφορά στην ολιγόμηνη βασιλεία του Μήδου Σμέρδη, και τη δολοφονία-του από τους εφτά επιφανείς Πέρσες[64]– ούτε με την επιγραφή του Μπεχιστούν. Κι όμως τα στοιχεία που είχαν, κατά παραγγελία του ίδιου του Δαρείου, καταγραφεί στο μνημείο για την κρίσιμη κατάσταση στο περσικό κράτος κατά τις τελευταίες μέρες της βασιλείας του Καμβύση ήταν γνωστά, όπως είδαμε, από το 1847.[65]

Κατά την άποψή μου, η απόκρυψη των νέων στοιχείων συνάδει με τη νέα αντίληψη για την ιστορία που ο Κ.Δ.Π. είχε υιοθετήσει: η ιστορία έπρεπε να είναι εθνική ιστορία, που να τονίζει όχι μόνο την αδιάκοπη συνέχεια και την ενότητα του ελληνικού έθνους, αλλά και την πνευματική του υπεροχή. Με την αποσιώπηση της επιγραφής του Δαρείου και την απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στην αποκρυπτογράφησή-της οι Πέρσες εμφανίζονταν ως ένας λαός που, από τη μια, είχε βέβαια ιδρύσει μια μεγάλη αυτοκρατορία στην Ευρώπη, και, από την άλλη, δεν είχε γραφή, και για τον λόγο αυτό δεν ήταν σε θέση να έχει ιστορία. Σε ενυπόγραφο κείμενό-του που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Πανδώρα* το 1850, ο Κ.Δ.Π. πολύ απαξιωτικά κάνει λόγο για «τὰ βάρβαρα ἐκεῖνα ἐθνάρια τῶν ὁποίων ἄλλοι ἀναδέχονται νὰ ἱστορήσωσιν τὴν τύχην, διότι αὐτὰ ἀδυνατοῦσι νὰ ἐκπληρώσωσι τὸ ἱερώτατον τοῦτο τῶν χρεῶν[;]».[66]

Δεν θα προσπαθήσω να ερμηνεύσω τη διαφορετική διαχείριση της αποκρυπτογράφησης ανατολικών συστημάτων γραφής που απαντήσαμε στο έργο του Σχινά και του Παπαρρηγόπουλου, να δω δηλαδή κατά πόσο οι απόψεις του J. Ph. Fallmerayer, ο Κριμαϊκός πόλεμος, η δημοσίευση των έργων του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου ή ποιοι άλλοι παράγοντες επηρέασαν τη σαφή επιλογή του Κ.Δ.Π. για συγγραφή εθνικής ιστορίας.[67] Τη διαφορετική διαχείριση που διαπιστώσαμε θα τη συσχετίσω με το δίλημμα που αντιμετωπίζει κάθε επιστήμονας, αν δηλαδή η γνώση και η έρευνα αποτελούν απόλυτες αξίες ή πρέπει να οριοθετούνται από σκοπιμότητες. Κατά τη γνώμη-μου, η αποσιώπηση της αποκρυπτογράφησης της περσικής γραφής, στοιχείο της απαξίωσης των Περσών εκ μέρους του Κ.Δ.Π, μάλλον δεν οφειλόταν σε άγνοια, αλλά σε διαφορετικό ζύγισμα των αξιών της επιστημονικής ακεραιότητας και της κοινωνικής ευθύνης του

63 Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 2), σ. 326-7 (οχτώ μόνο σειρές).
64 Ας σημειωθεί ότι ο Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 285, χαρακτηρίζει στοιχεία της ηροδότειας αφήγησης «προφανῆ μυθεύματα».
65 Πρβλ. Λάμπρος, ό.π. (σημ. 12), σ. 342-45, αναφέρεται στην ανάγλυφη παράσταση και στην τρίγλωσση επιγραφή, και Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 285.
66 Βλ. Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), σ. 150-1. Πρβλ. Bernal, ό.π. (σημ. 34), σ. 235.
67 Βλ. Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), κυρίως σ. 77-107· Πολίτης, ό.π. (σημ. 52), σ. 36-47· Σκοπετέα, ό.π. (σημ. 18), σ. 175-204 και Effi Gazi, *Scientific National History. The Greek Case in Comparative Perspective (1850-1920)*, Φρανκφούρτη (Peter Lang) 2000.

ιστορικού. Μόλις εφτά χρόνια από την έκδοση του τελευταίου τόμου της *Ἱστορίας*-του (1874), ο Κ.Δ.Π. επιχειρεί να επανεκδώσει το έργο-του «ἐπὶ τῇ βάσει ἀρχῶν ἑτέρων καὶ εἰδήσεων νέων».[68] Πράγματι, η εξιστόρηση αυτή, που δυστυχώς δεν πήγε πέρα από τα ομηρικά έπη, δεν υστερεί σε τίποτα σε θέματα ιστοριογραφικής τυπολογίας. Στις 140 σελίδες του πρώτου βιβλίου,[69] που κυκλοφόρησαν τον Νοέμβρη 1881, η πραγμάτευση θεμάτων σχετικών με την ιστορία των λαών της Ανατολής αφενός γίνεται με συχνές παραπομπές σε αρχαιοελληνικές πηγές και την ξένη βιβλιογραφία[70] και αφετέρου υποδηλώνει την πρόθεση του Κ.Δ.Π. να μην ακολουθήσει την αρχή να ιστορεί μόνο «ὅσα ἔχουσι σχέσιν πρὸς τὴν ἑλληνικὴν ἱστορίαν».[71] Εξάλλου, ο Κ.Δ.Π. γνωρίζει το συγγραφικό έργο του Σχινά. Όχι μόνο το μνημονεύει στην ανυπόγραφη νεκρολογία που δημοσιεύει στο γαλλόφωνο περιοδικό *Le Spectateur de l'Orient* για τον προστάτη-του,[72] αλλά και παραπέμπει στην *Ἱστορία τῶν ἀρχαίων ἐθνῶν* όταν μιλάει για τον Μανέθωνα.[73] Παρόλο που το έργο-του εκδίδεται το 1845, ο Κ.Δ.Σ. φαίνεται πληροφορημένος για τη μέχρι τότε πρόοδο της αποκρυπτογράφησης της περσικής γραφής: «Ἡ δὲ μηδοπερσικὴ αὕτη σφηνογραφία, διάφορος οὖσα παρὰ τὴν βαβυλωνιακὴν ἢ Χαλδαϊκήν, ὑποδιαιρεῖται εἰς τρία εἴδη, ὧν τὸ ἕν προδήλως ἀλφαβητικόν, τὸ δὲ πιθανῶς συλλαβικόν, καὶ τὸ τρίτον, ὡς ἔοικε, μὴ ἀλφαβητικὸν μέν, ἄδηλον δέ τί. Τὰ τρία ταῦτα εἴδη ἀπαντῶνται συνήθως ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιγραφῇ, ἀλλήλοις ὑπογεγραμμένα, κατ' ἀκριβῆ σχεδὸν ἀντιστοιχίαν τῶν ὀνομάτων (ἤγουν λέξεων) πρὸς ἄλληλα, καὶ ἀναγινώσκονται, ὡς ἅπασαι αἱ σφηνοειδεῖς γραφαί, ὁριζοντείως, καὶ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιά».[74]

Κατά τη γνώμη-μου, η συνειδητά απαξιωτική αναπαράσταση των Περσών ως λαού χωρίς γραφή, στην *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς* (1860 και 1885), συνέβαλε

68 *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, έκδοσις δευτέρα, τόμος πρώτος. Αθήνα (τυπογραφείο Σ. Κ. Βλαστού), 1881. Η έκδοση αυτή δεν έχει καμία σχέση με τη δεύτερη έκδοση του 1885, την οποία αναφέρω στη σημ. 2 κ.α. Βλ. και Δημαράς, ό.π. (σημ. 55 και 57), καθώς και Demosthenes Kontos, «Konstantinos Paparrigopoulos: a Bibliography», *Modern Greek Society. A Social Newsletter* 14.1 (1986) σ. 53-86, σ. 59. Από τη θέση αυτή θα ήθελα να ευχαριστήσω την Ελένη Κωβαίου, υπεύθυνη των Κλειστών Συλλογών της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Κρήτης και τον συνάδελφο Παναγιώτη Στάθη για την απλόχερη βοήθεια που μου πρόσφεραν στην αναζήτηση των παλιών εκδόσεων κ.ά.
69 Για τον πρόλογο με τίτλο «Ἱστορία τῶν Ὀνομάτων Ἕλληνες, Ἑλληνικὸν Ἔθνος, Ἑλληνισμός», σ. δ΄-μδ΄, βλ. Κ. Θ. Δημαράς (επιμ.), *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Προλεγόμενα*, Αθήνα (Ερμής) 1970, σ. 67-69.
70 Για παράδειγμα, στη σ. 3 σημ. 2 παραπέμπει στον Ernest Renan, καθηγητή σημιτικών γλωσσών στο College de France, σχετικά με τα «γλωσσικὰ συστήματα τὰ παραχθέντα ἀπὸ τῶν Ἀρίων καὶ τῶν Σημιτῶν»· στη σ. 36 σημ. 2, παραπέμπει στον François Lenormant σχετικά με τους Φοίνικες· και συχνά (π.χ. σ. 37 σημ. 1, σ. 109, κ.α.) στον άγγλο ιστορικό της αρχαίας Ελλάδας George Grote.
71 Βλ. Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 2), σ. 333, όπου αναφέρεται στη Σκυθική εκστρατεία του Δαρείου.
72 *Le Spectateur de l'Orient* 26/7 (7/8) 1857: βλ. Χρήστου, ό.π. (σημ. 20), σ. 247.
73 Παπαρρηγόπουλος, ό.π. (σημ. 68), σ. 23, σημ. 1.
74 Σχινάς, ό.π. (σημ. 23), σ. 290-291.

στην προβολή της αέναης υπεροχής των Ελλήνων, που συνιστά στοιχείο ουσιαστικό για την κατασκευή της ελληνικής εθνικής ιστορίας. Ενέχει μια ιεραρχική αξιολόγηση, στην κλίμακα της οποίας την κορυφή κατέχουν οι Έλληνες. Εξάλλου, ο Κ. Δ. Παπαρρηγόπουλος, κιόλας το 1859 είχε προκρίνει ως επιτακτική τη διάκριση ανάμεσα στο "εθνικό" και "επιστημονικό" καθήκον,[75] ενώ προς το τέλος της ζωής-του, όπως επισημαίνει ο Δημαράς, «δεν δίσταζε, με συνείδηση οφειλής εθνικής, να εξαίρει ό,τι ονοματίζει 'εθνική αλήθεια': "Όσο θὰ ἵσταμαι ὄρθιος, θὰ ἔρχομαι ἐδῶ καὶ θὰ ὀρθοτομῶ τὸν λόγον τῆς ἐθνικῆς ἀληθείας"».[76]

75 Δημαράς, ό.π. (σημ. 5), σ. 205 και 206. Πρβλ. Πολίτης, ό.π. (σημ. 52), σ. 47.
76 Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα (Ερμής) 1977, σ. 405 και 518, σημ. 30, και Δημαράς, ό.π. (σημ. 69), σ. 38.

Νένα Γαλανίδου

Σχετικά με τη συμβολή του δεύτερου φύλου στην ιστορία της εξέλιξης του ανθρώπου

Η Στέλλα Παπαδάκη-Oekland αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τους φοιτητές και τις φοιτήτριές της στις Βυζαντινές σπουδές και ταυτόχρονα, με τη ζωντάνια, το πείσμα και το μαχητικό της χαρακτήρα, υπήρξε ζωντανό παράδειγμα γυναίκας που συνδύαζε μητρότητα, πανεπιστημιακή διδασκαλία και έρευνα, με βεληνεκές που ξεπερνούσε τα συμβατικά όρια των ιδιοτήτων αυτών. Το κείμενο που ακολουθεί ανιχνεύει το ρόλο των θηλυκών προγόνων μας στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης και εγγράφεται στο γνωστικό αντικείμενο της Παλαιολιθικής αρχαιολογίας. Μολονότι απέχει πολύ, χρονικά και θεματικά, από τα επιστημονικά ενδιαφέροντα της Στέλλας, μελετά μια συμβολή αθόρυβη αλλά ουσιαστική, ανάλογη με αυτήν της ίδιας στη διαμόρφωση του χαρακτήρα και του προσανατολισμού των αρχαιολογικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης κατά τις δεκαετίες του 1980 και 1990.

1. *Εισαγωγή*

Η ιστορία του δεύτερου φύλου ξεκινά από την απώτατη προϊστορία. Από την εποχή που κάποια πρωτεύοντα θηλαστικά έκαναν στην αφρικανική σαβάνα τα πρώτα βήματα προς τη μακρά διαδικασία της ανθρωποποίησης μέχρι τη στιγμή που οι *Homo sapiens* έφθασαν σε όλα τα άκρα της γης, η συμβολή των θηλυκών προγόνων στην εξέλιξη του είδους μας πρέπει να είχε μια δυναμική που ξεπερνούσε την απλή αναπαραγωγική διαδικασία. Πώς όμως μπορούμε σήμερα να περιγράψουμε το ρόλο τους στην ιστορία αυτή; Τα τεράστια αναπτύγματα του χρόνου της Παλαιολιθικής εποχής και η φύση των ευρημάτων που μας κληροδότησε (απολιθωμένο σκελετικό υλικό από διαφορετικά είδη ανθρωπιδών, λίθινα εργαλεία, υπολείμματα τροφής και ενίοτε λιγοστές δομές κατοίκησης) εκ πρώτης όψεως πολύ λίγα μας επιτρέπουν να πούμε για τις κοινωνικές ομάδες των ανθρωπιδών και την εσωτερική δυναμική των αρσενικών και των θηλυκών εντός τους. Με το άλλοθι αυτό, το πρόβλημα της συμβολής των θηλυκών στην εξέλιξη του είδους μας παρέμενε μέχρι πρόσφατα έξω από το θεματολόγιο της έρευνας για την προέλευση του ανθρώπου. Στη μελέτη αυτή θα συζητήσω πώς ιδεολογήματα και πρότυπα που αφορούν τη σχέση και το ρόλο των δύο φύλων στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή του σύγχρονου βιομηχανοποιημένου κόσμου αντικατοπτρί-

ζονται στην αφήγηση της ιστορίας της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Θα υποστηρίξω ότι προκαταλήψεις και στερεότυπα της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας προβάλλονται στα παλαιοντολογικά και αρχαιολογικά ευρήματα της Παλαιολιθικής εποχής και καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις υποθέσεις εργασίας που συνδέονται με αυτά. Αυτό θα το πραγματοποιήσω ακολουθώντας τις ερμηνευτικές προτάσεις σχετικά με το ρόλο των θηλυκών προγόνων μας στην ιστορία της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Τα ζητήματα αυτά δεν αφορούν μόνο το στενό κύκλο των ειδικών, αλλά όλους μας. Η Παλαιολιθική αρχαιολογία και η παλαιοανθρωπολογία είναι τα πεδία εκείνα της μελέτης του προϊστορικού κόσμου που πραγματεύονται την κοινή κληρονομιά του ανθρώπου, ως είδους, σε μια περίοδο που κυοφορήθηκαν και δημιουργήθηκαν τα βιολογικά και τ' ανατομικά του χαρακτηριστικά. Ασχολούνται, με άλλα λόγια, με το τμήμα του παρελθόντος μας που ήταν κοινό στον άνθρωπο ως είδος πριν από την εμφάνιση της πολιτισμικής ή της φυλετικής διαφοροποίησης. Για το λόγο αυτό οι οποιεσδήποτε ερμηνείες της πρώιμης προϊστορίας, ιδιαίτερα αυτές που σχετίζονται με τις ικανότητες και τους ρόλους των δύο φύλων, παραδίδονται ως στοιχεία σύμφυτα με το είδος μας. Και αυτά που περιγράφονται ως γονιδιακά ή βιολογικά χαρακτηριστικά υποτίθεται πως δεν χωρούν αμφισβήτηση ... πόσο μάλλον ανατροπή.

2. *Το μωσαϊκό της έρευνας για την καταγωγή κι εξέλιξη του ανθρώπου*

Η Παλαιολιθική εποχή ξεκινά με την παρουσία του πρώτου ανθρώπου στη γη πριν από περίπου 2,6 εκατομμύρια χρόνια και κλείνει γύρω στα 10 χιλιάδες χρόνια πριν από το παρόν, στις παραμονές της γεωργικής επανάστασης, όταν πλέον οι πληθυσμοί των *Homo sapiens* έχουν εξαπλωθεί σε ολόκληρη τη γη. Παραδοσιακά, η Παλαιολιθική θεωρείται ότι συμπίπτει με το κυνηγετικό-τροφοσυλλεκτικό στάδιο της ανθρώπινης προϊστορίας (που το συνθέτουν το κυνήγι άγριας πανίδας, η συλλογή μη εξημερωμένων φυτικών τροφών και η εκμετάλλευση των θαλάσσιων πόρων)· εντούτοις πρόσφατες έρευνες υποδεικνύουν ότι αρχικά και για ένα άγνωστο σε μας χρονικό διάστημα τις διατροφικές ανάγκες των πρώτων ανθρωπιδών πρέπει να τις κάλυπταν η συστηματική κατανάλωση τροφών φυτικής προέλευσης σε συνδυασμό με περιστασιακή πτωματοφαγία ζώων (scavenging). Στη διάρκεια της Παλαιολιθικής ολοκληρώνεται η διαδικασία της ανθρώπινης εξέλιξης κληροδοτώντας στον άνθρωπο τα χαρακτηριστικά εκείνα που τον διαφοροποιούν από τα υπόλοιπα πρωτεύοντα θηλαστικά. Πώς όμως φτάσαμε στον πρώτο άνθρωπο; Τα στοιχεία που μας καθορίζουν ως είδος –η όρθια βάδιση, η ανάπτυξη μεγάλου εγκεφάλου, η κατασκευή εργαλείων, η συνεργασία και η επικοινωνία, η συμβολική αναπαράσταση[1]– έστω και στην εμβρυακή τους μορφή πρέ-

1 Για πολλά χρόνια ως κύριο τεκμήριο της ανθρωποποίησης εθεωρείτο η κατασκευή εργαλείων. Τα τελευταία χρόνια όμως η άποψη αυτή έχει υποχωρήσει, αφενός μεν γιατί με την τελειοποίηση των μεθόδων χρονολόγησης έχει αποδειχθεί ότι σκελετικά υπολείμματα των πρώτων ανθρωπιδών είναι παλαιότερα των πρώτων εργαλείων, αφετέρου δε επειδή αναγνωρίστηκε ότι η ανθρωποποίηση συνίσταται

πει να αναζητηθούν νωρίτερα και στον τρόπο ζωής ειδών συγγενικών προς τον άνθρωπο, όπως οι Αυστραλοπίθηκοι. Μιλάμε λοιπόν για τουλάχιστον 4 εκατομμύρια χρόνια εξελικτικής ιστορίας που οδήγησαν στην εμφάνιση και εξαφάνιση πολλών προγονικών μας ειδών και τελικά στον έμφρονα άνθρωπο, τον *Homo sapiens*. Οι *Homo sapiens* εμφανίζονται ως ξεχωριστό είδος στην Υποσαχάριο Αφρική πριν από περίπου 250 χιλιάδες χρόνια. Από εκεί θα βγουν γύρω στα 80 χιλιάδες χρόνια πριν από το παρόν και θα αποικίσουν τη γη αντικαθιστώντας τούς κατά τόπους πληθυσμούς αρχαϊκών ειδών που προϋπήρχαν.

Οι ανασυνθέσεις του τρόπου ζωής των ανθρωπιδών απαιτούν μια διεπιστημονική προσέγγιση που, κάτω από την ομπρέλα της παλαιοανθρωπολογίας, αντλεί πληροφορίες από την αρχαιολογία, την παλαιοοικολογία, τη γενετική, την κοινωνική ανθρωπολογία, και τη βιολογική ανθρωπολογία. Οι εξελίξεις στη γενετική, οι ανακαλύψεις απολιθωμένων οστών νέων ειδών και του υλικού πολιτισμού τους, καθώς και πρόσφατες, ενδελεχείς μελέτες ανατομίας και κοινωνικής συμπεριφοράς των κοινωνιών των μεγάλων πιθήκων διαμορφώνουν ένα ευρύ πεδίο έρευνας που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη. Έτσι, για την ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης απαιτείται μια συνεχής συνεκτίμηση των διαθέσιμων πληροφοριών και των υποθέσεων εργασίας.

Όπως και άλλα πρωτεύοντα θηλαστικά, οι ανθρωπίδες δημιουργούν κοινωνίες. Αυτό που τους διαφοροποιεί ουσιαστικά από τα υπόλοιπα πρωτεύοντα είναι η δημιουργία πολιτισμού. Ο πολιτισμός αυτός, ωστόσο, δεν είναι ένα ενιαίο μόρφωμα. Έχει διαφορετικά χαρακτηριστικά από το ένα είδος στο άλλο (π.χ. στους *Homo habilis* από ό,τι στους *Homo neanderthalensis*), και έντονη ποικιλομορφία μέσα στο πλαίσιο του ίδιου είδους. Συχνά, ουσιοκρατικά σκεπτόμενοι, κάνουμε αναφορές στον πολιτισμό κάποιου από τα είδη των ανθρωπιδών. Δεν πρέπει ωστόσο να μας διαφεύγει το γεγονός ότι άλλο το βιολογικό είδος που αναγνωρίζεται μέσω της μελέτης των ανθρώπινων σκελετικών καταλοίπων και άλλο ο πολιτισμός μιας ανθρώπινης ομάδας. Ο τελευταίος μπορεί να μελετηθεί αρχαιολογικά βάσει των υλικών καταλοίπων του, σε διαφορετικές κλίμακες και, ανάλογα με τη θεωρητική ταυτότητα του μελετητή, να προσεγγιστεί υπό ποικίλες οπτικές γωνίες, μία από τις οποίες είναι και το κοινωνικό φύλο. Το κοινωνικό φύλο, που εξ ορισμού αποτελεί πολιτισμικό κατασκεύασμα, έχει αποτελέσει μια κατηγορία χρήσιμη στην κατανόηση ορισμένων όψεων της ζωής των τροφηλατών της Ανώτερης Παλαιολιθικής,[2] που ανατομικά και βιολογικά είναι όμοιοι με εμάς (*Homo sapiens*). Εντούτοις δεν είναι βέβαιο ότι μπορεί γόνιμα να αξιοποιηθεί και στην ερμηνεία των ειδών που προηγήθηκαν του σύγχρονου ανθρώπου. Ο προβληματισμός αυτός άλλοτε αφορά μακρινούς, ανατομικά και χρονο-

στο συνδυασμό μορφολογικών στοιχείων, τεχνολογικών καινοτομιών και κοινωνικών γνωρισμάτων.

2 Στην κατεύθυνση αυτή πρωτοπόρος είναι η έρευνα της Meg Conkey: M. W. Conkey, «Contexts of action, contexts for power: material culture and gender in Magdalenian», στο: J. M. Gero – Meg W. Conkey (επιμ.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Οξφόρδη 1991, σ. 57-92 και M. W. Conkey, «Mobilizing ideologies: Paleolithic "art", gender trouble, and thinking about alternatives», στο: L. D. Hager (επιμ.), *Women in Human Evolution*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1997, σ. 172-207.

λογικά, προγόνους μας, όπως οι Αυστραλοπίθηκοι, κι άλλοτε πολύ κοντινότερους, όπως οι Νεαντερτάλιοι. Για παράδειγμα, από το 1989[3] διερευνάται το εάν η σχετική συζήτηση για τους Αυστραλοπίθηκους, που έχουν μικρότερη κρανιακή χωρητικότητα και εν γένει διαφορετική ανατομία και συμπεριφορά από τα μέλη της οικογένειας Homo που έζησαν κατά το Πλειστόκαινο, πρέπει να περιοριστεί στην παρουσία ή απουσία σεξουαλικού διμορφισμού και σε ό,τι αυτή μπορεί να συνεπάγεται για έναν πρώιμο καταμερισμό της εργασίας.[4] Τα τελευταία χρόνια, έχοντας διαφορετικές αφετηρίες, ερευνητές όπως οι Kuhn και Stiner[5] και οι Balme και Bowdler[6] συγκλίνουν στην ερμηνεία ότι ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας που καταγράφεται εθνογραφικά στους κυνηγούς τροφοσυλλέκτες, βάσει του οποίου οι άντρες κυνηγούν μεγάλα θηράματα ενώ οι γυναίκες συλλέγουν φυτικές τροφές, οστρακόδερμα και μικρά ζώα, πρέπει να συνδέεται και μόνο με τον ανατομικά σύγχρονο άνθρωπο και όχι με είδη που προηγήθηκαν. Κοντολογίς, αποτελεί μια μορφή συμβολικής συμπεριφοράς των κοινωνιών των *Homo sapiens* και καταγράφεται αρχαιολογικά από την Ανώτερη Παλαιολιθική μέχρι σήμερα. Οι Kuhn και Stiner μάλιστα υποστηρίζουν ότι ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας αποτέλεσε ακόμα μία ειδοποιό διαφορά της κοινωνίας των *Homo sapiens* σε σχέση με την κοινωνία των *Homo neanderthalensis* στο πλαίσιο μιας οικονομίας που στηριζόταν σε μια ευρεία γκάμα τροφών και στρατηγικών πρόσκτησής τους. Στο ζήτημα θα επανέλθω μετά την εξέταση των μοντέλων που αφορούν τους φορείς της εξελικτικής αλλαγής, της πολιτισμικής και τεχνολογικής καινοτομίας.



Εικόνα 1. Ο απολιθωμένος άνθρωπος (Fossil Man) του Pierre Boitard. Δημοσιεύθηκε στο εξώφυλλο του *Études Antédiluviennes. Paris avant les hommes* το 1861. Στο σκοτεινό κάτω αριστερό τμήμα της εικόνας και μέσα στο σπήλαιο βρίσκονται τρομαγμένα, αλλά προστατευμένα από τον αρσενικό, το θηλυκό με το μικρό του.

3. *Οι φορείς της εξελικτικής αλλαγής*

Η επιστημονική παραγωγή που πραγματεύεται την ιστορία της εξέλιξης του είδους μας καθώς και η μεταφορά της σε αναπαραστάσεις που βρίσκει κανείς σε επιστημονικά ντοκιμαντέρ, μουσειακές προθήκες ή περιοδικά υψηλής εκλαΐκευσης, επιφυλάσσουν για τους θηλυκούς ανθρωπίδες μια θέση βωβού παρατηρητή της εξέλιξης. Αν προσπαθήσουμε να φέρουμε στο νου την εικόνα των πρώτων ανθρώπων στη γη, λίγο ώς πολύ όλοι θα φανταστούμε κάτι σαν κι αυτό των Εικόνων 1, 2, και 3. Οι τρεις αυτές εικόνες προέρχονται από δύο διαφορετικούς αιώνες, αλλά παρέχουν τις ίδιες πάνω κάτω πληροφορίες, που μας αφήνουν έντονα την αίσθηση μιας πρώιμης κοινωνικής ασυμμετρίας. Το αρσενικό φύλο, ανεξαρτήτως



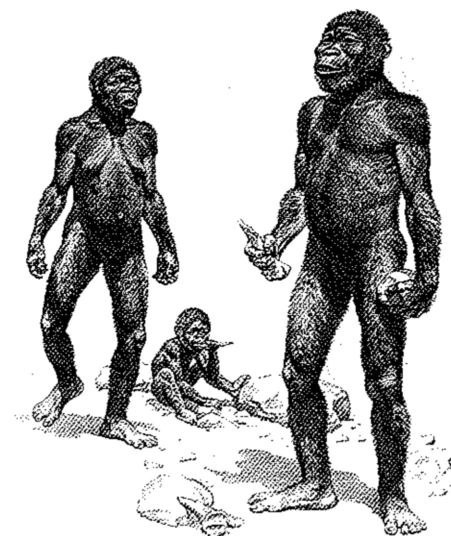
Εικόνα 2. Κυνηγός και μαμούθ του Amadee Forestier που δημοσιεύθηκε στα *Illustrated London News* το 1911.

3 Στο συνέδριο Archaeology of Gender που πραγματοποιήθηκε στο Πανεπιστήμιο του Calgary στον Καναδά (βλ. M. L. Sørensen., *Gender Archaeology*, Κέιμπριτζ, 2000, σ. 183 και D. Walde – N. D. Willows (επιμ.), *The Archaeology of Gender. Proccedings of the Twenty-Second Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary*, Κάλγκαρυ, 1991).

4 Βλ. επίσης A. L. Zihlman, «Did australopithecines have a division of labor?», *The Archaeology of Gender*, ό.π., σ. 64-70.

5 S. L. Kuhn – M. C. Stiner, «What's a mother to do?», *Current Anthropology* 47 6 (2006) 953-981.

6 J. Balme – S. Bowdler, «Spear and digging stick. The origin of gender and its implications for the colonization of new continents», *Journal of Social Archaeology* 6 3 (2006) 379-401.

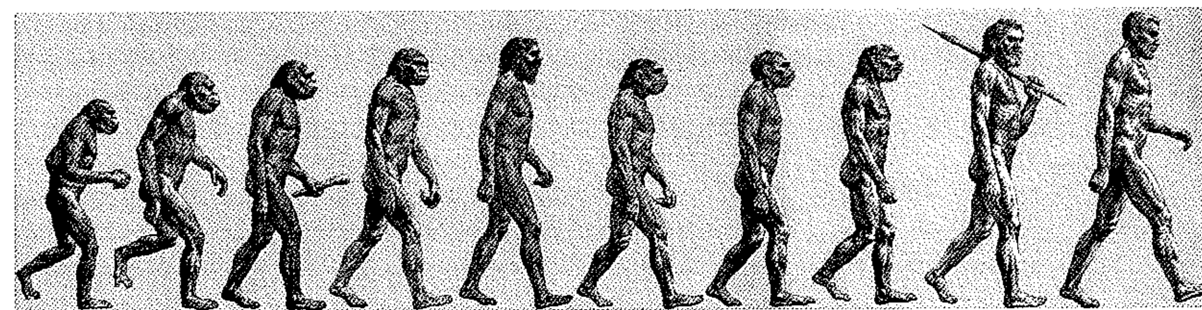


Εικόνα 3. Οικογένεια αυστραλοπιθήκων που δημοσιεύτηκε στο Early Man της σειράς Life Nature Library το1965. Στο πρώτο πλάνο, ο αρσενικός κρατά εργαλεία από οστό και λίθο.



Εικόνα 4. Ομάδα των *Homo erectus*, εμπνευσμένη από τα ευρήματα στην Αμπρόνα της Ισπανίας. Στο κέντρο της σύνθεσης, ένας ενήλικας ακονίζει τον χειροπέλεκύ του καθώς τον παρακολουθεί και μαθαίνει ένα νεαρό αγόρι. Ένας δεύτερος άνδρας, κοντά στην εστία, κρατά ένα ξύλινο δόρυ. Η γυναίκα στο βάθος της σκηνής θηλάζει το παιδί της.

των επιμέρους λεπτομερειών ανατομίας ή τεχνολογίας, φέρεται ως φορέας όλων των καθοριστικών για την επιβίωση και εξέλιξη δραστηριοτήτων, ενώ το θηλυκό, όταν δεν απουσιάζει (Εικ. 2), περιορίζεται στην αναπαραγωγή, φροντίδα και μεταφορά των μικρών (Εικ. 1, 3 και 4). Η αποχή του θηλυκού από τη διαδικασία εξεύρεσης της τροφής συνεπάγεται και την περιορισμένη συμμετοχή του στην κοινωνική ζωή, στην τεχνολογική καινοτομία και μέσω αυτής και στην εξελικτική αλλαγή. Αυτή με τη σειρά της παραμένει μια καθαρά αντρική υπόθεση που όχι μόνο έχει παγιωθεί στην επιστημονική εικονογράφηση (π.χ. Εικ. 5) αλλά και εμπεδωθεί από το ευρύ κοινό. Παραλλαγές της Εικόνας 5, με περισσότερες ή λιγότερες λεπτομέρειες, συναντά κανείς σε δικτυακούς τόπους, διαφημιστικές καταχωρίσεις, σχολικά εγχειρίδια και κείμενα επιστημονικής εκλαΐκευσης. Όμως ποιες επιστημονικές ερμηνείες βρίσκονται πίσω από τις αναπαραστάσεις αυτές; Τρεις είναι οι κύριες υποθέσεις που έχουν προταθεί σχετικά με τη συμβολή των δύο φύλων στην ανθρώπινη εξέλιξη.



Εικόνα 5. Εικόνα που εικονογραφεί το κεφάλαιο «Ο δρόμος προς τον έμφρονα άνθρωπο». Δημοσιεύτηκε στο *Early Man* της σειράς Life Nature Libray το1965.

3.1. *«Άνδρας ο κυνηγός»*

Η πρώτη και παλαιότερη υπόθεση αναπτύχθηκε από τις αρχές της δεκαετίας του 1950. Η βασική της ιδέα είναι ότι το κυνήγι, που ήταν αποκλειστική φροντίδα των ανδρών, ήταν το πρώτο και καθοριστικό στοιχείο της επιβίωσης και εξέλιξης των ανθρωπιδών. Σε μια σχέση αμφίδρομης τροφοδότησης, το κυνήγι ώθησε στην όρθια βάδιση, στην κατασκευή εργαλείων και όπλων, στην επικοινωνία και τη συνεργασία. Όλα αυτά

ωστόσο μεταξύ των αρσενικών προγόνων μας. Οι θηλυκές ήταν επιφορτισμένες με το βάρος της αναπαραγωγής και το μεγάλωμα των παιδιών και η επιβίωσή τους εξαρτιόταν από τους συντρόφους τους. Η υπόθεση αυτή εμπλουτίστηκε κατά τη δεκαετία του '60 από εθνογραφικές πληροφορίες ζώντων πληθυσμών *τροφηλατών*[7] και παρατηρήσεις στις κοινωνίες των μπαμπουίνων.

Το συνέδριο «Άνδρας ο κυνηγός» («Man the Hunter»), που πραγματοποιήθηκε το 1966 στο Σικάγο υπήρξε σταθμός για τη μελέτη της Παλαιολιθικής Εποχής. Πραγματεύτηκε το κυνήγι και την τροφοσυλλογή ως τρόπο ζωής και ως στάδιο στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης[8] συνδυάζοντας εθνογραφικές πληροφορίες για σύγχρονες ομάδες τροφηλατών με το μέχρι τότε διαθέσιμο παλαιοντολογικό υλικό. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι στο συνέδριο αυτό παγιώθηκε η εικόνα του δυναμικού άνδρα κυνηγού, που εξασφαλίζει την επιβίωση της οικογένειάς του, και κατ' επέκταση του είδους του, φέρνοντας τροφή και προστατεύοντάς τους από τα θηρία. Εκτιμήθηκε, λοιπόν, πως η συμβολή της θήρας στη διατροφή των τροφηλατικών κοινοτήτων κυμαίνεται από 20 έως 45% (με μέσο όρο το 35%) ενώ το υπόλοιπο συμπληρώνεται από φυτικές τροφές.[9] Ωστόσο εμφανίζεται το εξής παράδοξο. Ενώ παρουσιάστηκαν πληροφορίες και για τη συμβολή των γυναικών, μέσω της τροφοσυλλογής, που καλύπτει κατά μέσο όρο το 65% των διατροφικών αναγκών, εντούτοις, αυτό που κυριάρχησε και προβλήθηκε μέσω και του ίδιου του τίτλου του συνεδρίου είναι μια εικόνα ανισότητας της συμβολής των δύο φύλων στον αγώνα για την επιβίωση και εντέλει στη διαδικασία της ανθρώπινης εξέλιξης. Στο σενάριο αυτό οι αρσενικοί πρόγονοί μας έπαιξαν τον πρώτο ρόλο στην εξελικτική διαδικασία όντας από τη φύση τους επιθετικοί, δυναμικοί και καινοτόμοι.

Η ερμηνεία αυτή αποτυπώνεται με χαρακτηριστικό τρόπο από τους Lee και DeVore, τους επιμελητές των πρακτικών του συνεδρίου, που δημοσιεύθηκαν δύο χρόνια αργότερα:

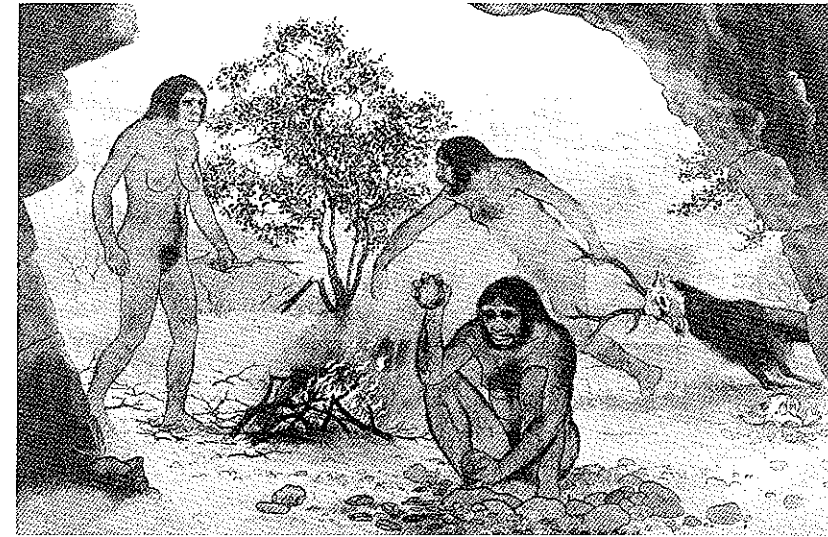
«Είναι πιθανόν ότι η προϊστορική γυναίκα δεν παρέμεινε αδρανής κατά το Πλειστόκαινο και ότι φυτικές τροφές, που είναι τόσο σημαντικές στο διαιτολόγιο των κυνηγών/τροφοσυλλεκτών που ζουν σήμερα στα ηπειρωτικά, θα έπαιζαν παρόμοιο ρόλο στο διαιτολόγιο των προϊστορικών ανθρώπων. Όμως συμφωνούμε ότι το κυνήγι θα γινόταν σταδιακά πιο σημαντικό καθώς οι πληθυσμοί μετανάστευαν μακριά από τους τροπικούς, σε περιοχές που οι φυτικές τροφές σπάνιζαν. Επιπλέον το κυνήγι είναι τόσο γενικευμένο και είναι σταθερά μια ανδρική ασχολία που πρέπει να αποτέλεσε ένα βασικό κομμάτι της πρώιμης πολιτισμικής προσαρμογής, ακόμα και αν η συνεισφορά του στην προϊστορική δίαιτα ήταν αναλογικά μέτρια».[10]

7 Με τον όρο *τροφηλάτης* και *τροφηλασία* (από το *τροφή* και *ελαύνω*) αποδίδω τους αγγλικούς όρους forager και foraging. Η αρχική ιδέα για την απόδοση αυτή ανήκει στον Δημήτρη Σφακιανάκη, φοιτητή στο μεταπτυχιακό σεμινάριο «Εθνοαρχαιολογία και Προϊστορική Έρευνα», που δίδαξα το εαρινό εξάμηνο του 2000 στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

8 R. B. Lee – I. DeVore (επιμ.), *Man the Hunter*, Σικάγο, 1969.

9 R. B. Lee, «What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources», *Man the Hunter*, ό.π., σ. 42.

10 R. B. Lee και I. DeVore, «Problems in the study of hunters and gatherers», *Man the Hunter*, ό.π., σ. 7.



Εικόνα 6. Η ζωή του *Homo erectus* στο σπήλαιο Zhoukoudian της Κίνας, ζωγραφισμένη από τον Maurice Wilson το 1950 για το Βρετανικό Μουσείο Φυσικής Ιστορίας του Λονδίνου. Στη σύνθεση αυτή η μόνη θηλυκή βρίσκεται σε δεύτερο πλάνο και φροντίζει την εστία ενώ το κυνήγι και η κατασκευή εργαλείων αποδίδονται στους αρσενικούς συντρόφους της. Δημοσιεύτηκε στο *Ancestral Images*, εικ. 6.8.

Η εικόνα αυτή του καταμερισμού της εργασίας και της έμφασης στη σπουδαιότητα του κυνηγιού δεν είναι καινούργια.[11] Μας είναι προσιτή και οικεία, γιατί αφενός αποτέλεσε το παλαιότερο και μακροβιότερο μοντέλο ερμηνείας των ρόλων, αφετέρου έχει φτάσει και παγιωθεί μέσα από την εικονογραφική παράδοση πολλών αιώνων με αποτέλεσμα συχνά να θεωρείται και αυτονόητη (Εικ. 6). Όπως έχει πολύ πειστικά δείξει η S. Moser[12] στη μελέτη της εικονογράφησης των προγονικών μορφών από το Μεσαίωνα μέχρι και τον 20ό αιώνα, για την αναπαράσταση των πρώτων κοινωνιών επιστρατεύεται και ανακυκλώνεται ένα περιορισμένο αλλά παγιωμένο εικονογραφικό λεξιλόγιο αποτελούμενο από τη χρήση σπηλαίου ως ενδιαιτήματος, την κατασκευή και χρήση εργαλείων ή όπλων ως χαρακτηριστικό των ανδρών, και τη μητρότητα ως χαρακτηριστικό των γυναικών. Είτε πρόκειται για την αναπαράσταση μιας Αυστραλοπιθήκου που βρίσκεται κοντά στο μικρό της ενώ ο αρσενικός του είδους φροντίζει με τη βοήθεια ενός οστέινου όπλου για την προστασία της πυρηνικής αυτής οικογένειας (Εικ. 3) είτε πρόκειται για κάποιους πιθηκόμορφους προγόνους μας, δημιουργήματα της φαντασίας του εικονογράφου του 19ου αιώνα (Εικ. 1), η ερμηνεία της κοινωνικής δομής και των ρόλων των προγόνων μας είναι σαφής: τα θηλυκά άβουλα και φοβισμένα περιμένουν την εξέλιξη αγκαλιά με τα μικρά τους ή ασχολούνται με τα "οικιακά" (Εικ. 5). Οι ρόλοι αυτοί παρουσιάζονται να είναι σύμφυτοι με το ανθρώπινο είδος από τα πρώτα βήματά του, αν και κατ' ουσίαν συνδέονται με τον ερμηνευτικό κώδικα του ερευνητή ή του καλλιτέχνη που κάνει την αναπαράσταση. Ειδυλλιακές σκηνές μιας "Παλαιολιθικής καθημερινότητας" δεν είναι τόσο αθώες όσο φαίνονται, καθώς αναπα-

11 Ο Isaac για τα πρώτα στάδια εξέλιξης του ανθρώπου υποστηρίζει τη σημασία του τρίπτυχου «κατανάλωση κρέατος – καταμερισμός της εργασίας – συστηματικό μοίρασμα τροφής», πάνω στο οποίο διαφοροποιείται ο άνθρωπος από τους άλλους μεγάλους πιθήκους: G. Ll. Isaac, «The Food-Sharing Behavior of Protohuman Hominids», *Scientific American* 238 (1978) 90-108.

12 S. Moser, *Ancestral Images*, Λονδίνο 1998.

ράγουν ιδεολογήματα του παρόντος και τα προβάλλουν στην απώτερη προϊστορία.

3.2 «*Γυναίκα η τροφοσυλλέκτρια*»

Ο αντίλογος στο μοντέλο «Άνδρας ο κυνηγός», που μονοπώλησε σχεδόν τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις της ανθρώπινης προϊστορίας μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του '70, διατυπώθηκε ως μοντέλο «Γυναίκα η Τροφοσυλλέκτρια» («Woman the Gatherer»), για πρώτη φορά από τη Sally Linton το 1971[13] και αναπτύχθηκε περαιτέρω από τις Zihlman και Tanner[14] στα μέσα της δεκαετίας του '70. Το μοντέλο αυτό υποστηρίζει ότι η συμμετοχή του δεύτερου φύλου στην ανθρώπινη εξέλιξη δεν περιορίζεται απλώς στην αναπαραγωγή, μεγάλωμα και μεταφορά των μικρών, αλλά είναι πολύ ουσιαστικότερη. Αφορά την οικονομική, την κοινωνική αλλά και την τεχνολογική ζωή των πρώτων ανθρωπιδών. Οι ερευνήτριες, που επεξεργάζονται διάφορες πλευρές της υπόθεσης αυτής, δεν συμφωνούν κατ' ανάγκη σε όλες τις λεπτομέρειές της. Παραδείγματος χάριν, υπάρχει διαφωνία για το εάν υπήρχε καταμερισμός της εργασίας κατά φύλο στους πρώτους ανθρωπίδες.[15]


Εικόνα 7. !Kung γυναίκα συλλέγει φυτική τροφή και ταυτόχρονα θηλάζει το παιδί της, που το μεταφέρει σε δερμάτινο μάρσιπο. Το ίδιο μέσο χρησιμοποιεί και για τη μεταφορά της ημερήσιας σοδειάς. Φωτογραφία A. Bannister.

Χωρίς να αμφισβητεί το πρότυπο του άντρα κυνηγού, το νέο μοντέλο υποστηρίζει ότι η σημασία της θήρας και κατ' επέκταση του αρσενικού φύλου στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης δεν είναι τόσο καθοριστική όσο είχε υποστηριχθεί στο παρελθόν, τουλάχιστον στα πρώτα στάδια της εξέλιξης του είδους μας. Η επιβίωση των πρώτων ανθρωπιδών πρέπει να βασιζόταν αρχικά στη συλλογή φυτικών τροφών (γεγονός που επαληθεύεται από τους μεγάλους μασητήρες των Αυστραλοπιθήκων) και επομένως και στις θηλυκές προγόνους μας. Το κυνήγι, υποστηρίζει το μοντέλο αυτό, εμφανίστηκε πολύ αργότερα και θεμελιώθηκε κοινωνικά και τεχνολογικά στη στρατηγική της τροφοσυλλογής.[16] Οι θηλυκοί πρόγονοί μας πρέπει να ήταν και οι πρώτοι φορείς τεχνολογικών καινοτομιών κατασκευάζοντας εργαλεία για τη συλλογή και τη μεταφορά τροφών αλλά και για τη μεταφορά των μικρών τους (Εικ. 7 και 8). Το τελευταίο θα ήταν αναγκαίο για να μείνουν τα χέρια τους ελεύθερα για τη συγκομιδή/συλλογή της τροφής, μιας και ως αποτέλεσμα της απώλειας του τριχώματός τους τα μικρά τους δεν μπορούσαν πλέον να γαντζωθούν από μόνα τους πάνω στο κορμί της μητέρας τους. Το γεγονός ότι τεχνολογικές καινοτομίες σαν κι αυτές δεν είναι αρχαιολογικά ορατές, αφού πρέπει να είχαν


Εικόνα 8. Mbuti γυναίκα συλλέγει φυτική τροφή, που τη μεταφέρει σε ψάθινο καλάθι. Φωτογραφία C. Turnbull.

13 S. Linton, «Woman the gatherer: male bias in anthropology», *Women in cross-cultural perspective: a preliminary sourcebook*, επιμ. S. E. Jacobs, Ουρμπάνα 1971, σ. 9-21.

14 N. M. Tanner - A. L. Zihlman, «Women in evolution. Part I. Innovation and selection in human origins», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1(3) (1976) 585-608 και A. L. Zihlman, «Women in evolution. Part II. Subsistence and social Organization among early hominids», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4(1) (1978) 4-20.

15 Βλ. W. C. MacGrew, «The Female chimpanzee as a human evolutionary prototype», στο: F. Dahlberg (επιμ.), *Woman the Gatherer*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο 1981, σ. 35-73 και A. L. Zihlman, «Women as shapers of human adaptation», *Woman the Gatherer*, ό.π., σ. 75-120.

16 Zihlman, «Women as shapers...», ό.π., σ. 108.

κατασκευασθεί με οργανικά υλικά που σπάνια διασώζονται, δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει και να υπήρξαν.

Το ενδιαφέρον στοιχείο σχετικά με την αφετηρία του μοντέλου «Γυναίκα η τροφοσυλλέκτρια» είναι ότι αυτή ήταν εμπειρική και όχι θεωρητική. Τεκμηριώθηκε με νέα στοιχεία της παλαιοοικολογίας, ανατομίας, εθνοαρχαιολογίας, παλαιοντολογίας και της μελέτης των κοινωνιών των χιμπαντζήδων, και δεν στηρίχτηκε στη φεμινιστική θεωρία που αναπτυσσόταν παράλληλα στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών κατά τη δεκαετία του '70.[17] Αναμφισβήτητα όμως η διατύπωση του μοντέλου αυτού δεν έπεσε ως «κεραυνός εν αιθρία». Όταν διατυπώθηκε, αναπτυσσόταν ένας γόνιμος διάλογος στην ανθρωπολογία σχετικά με το ρόλο και τη θέση των γυναικών ως αντικειμένων αλλά και ως υποκειμένων έρευνας.

Το μοντέλο αυτό ανέτρεψε την παραδοσιακή ακολουθία των γεγονότων και του ρόλου των δύο φύλων στην κατανομή της εργασίας και στον αγώνα της επιβίωσης. Ενώ το κυνήγι, με τις κοινωνικές και τεχνολογικές καινοτομίες που απαιτεί, χρονικά προτασσόταν της τροφοσυλλογής, οι τελευταίες ενδείξεις που έχουμε στη διάθεσή μας συγκλίνουν στο ότι η αλληλουχία των γεγονότων πρέπει να ήταν ακριβώς η αντίθετη.[18] Η Zihlman υποστηρίζει:

«Ερωτήματα προκύπτουν σχετικά με την εμφάνιση του κυνηγιού, όμως το κενό μικραίνει εάν αναγνωρίσουμε τη συνέχεια και τις ομοιότητες μεταξύ τροφοσυλλογής και θήρας. Η τροφοσυλλογή πρέπει να έβαλε τα κοινωνικά και τεχνολογικά θεμέλια για την ανάπτυξη του κυνηγιού. Για παράδειγμα, τα στοιχεία της συμπεριφοράς που αποδίδονται στο κυνήγι μπορούν εξίσου εύκολα να ερμηνευθούν με την τροφοσυλλογή: περπάτημα σε μακρινές αποστάσεις, χρήση εργαλείων, μοίρασμα των φυσικών πόρων, μεγάλη επικράτεια, χρήση ενδιαιτημάτων, χαμηλή πληθυσμιακή πυκνότητα, λεπτομερής γνώση του περιβάλλοντος, και νοητική χαρτογράφηση».[19]

Στο μοντέλο αυτό παρατηρούμε δομικές ομοιότητες με αυτό το οποίο προηγήθηκε. Προτάσσοντας τη συλλογή καρπών, βολβών και σπόρων στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης, το μοντέλο αυτό επιτρέπει στις θηλυκές προγόνους μας να διεκδικήσουν μια θέση τουλάχιστον ισότιμη απέναντι στους αρσενικούς. Οι ερευνήτριες που υποστηρίζουν το μοντέλο αυτό αντιστρέφουν την καθιερωμένη ορολογία. Οι κυνηγοί/τροφοσυλλέκτες μετατρέπονται σε τροφοσυλλέκτες/κυνηγούς. Όπως το «Άντρας ο κυνηγός», έτσι και το «Γυναίκα η τροφοσυλλέκτρια» υποθέτει κάποιο είδος καταμερισμού της εργασίας με βάση το βιολογικό ή το κοινωνικό φύλο ήδη από τις κοινωνίες των πρώτων ανθρωπιδών και τον αποδίδει σε βιολογικά αίτια. Ωστόσο υστερεί σημαντικά στην επεξεργασία τού πού σταματούν οι βιολογικοί παράγοντες και υπεισέρχονται οι κοινωνικοί και πολιτισμικοί. Παρ' όλα αυτά το δεύτερο μοντέλο ήταν, κατά την άποψή μου, πολύ πιο ώριμο και καλοδουλεμένο σε σχέση με το πρώτο, γιατί

17 A. L. Zihlman, «The Paleolithic glass ceiling», *Women in Human Evolution*, ό.π., σ. 91-113.

18 N. M. Tanner - A. L. Zihlman, ό.π. και N. M. Tanner, *On Becoming Human*, Κέιμπριτζ 1981.

19 Zihlman, «Women as shapers...», ό.π., σ. 108.

αποπειράθηκε μια ουσιαστική αξιοποίηση των εθνογραφικών παρατηρήσεων και εμπλούτισε τη συζήτηση σχετικά με την προϊστορική δημογραφία. Η προσπάθεια υποβάθμισης της αξίας του[20] στηρίχθηκε στην ιδέα ότι πρόκειται απλώς και μόνο για την αντίδραση των "φεμινιστριών" στην καθιερωμένη αντίληψη της ιστορίας της εξέλιξης του είδους μας.

3.3. *«Άντρας ο τροφοδότης»*

Στην ίδια βασική ιδέα, ότι η τροφοσυλλογή προηγείται της θήρας, βασίζεται και το τρίτο μοντέλο, που αναπτύχθηκε από τον Lovejoy στις αρχές τις δεκαετίας του '80, υπό τον τίτλο «Άνδρας ο τροφοδότης». Το μοντέλο του Lovejoy διατυπώθηκε για να ερμηνεύσει την ανάπτυξη της όρθιας βάδισης από τους ανθρωπίδες και βασίζεται στην αλληλουχία των εξής τεσσάρων αλληλοτροφοδοτούμενων διαδικασιών: 1. Η ανάπτυξη και εξέλιξη του ανθρώπινου είδους οφείλεται στη δημογραφική ανάπτυξη. 2. Αυτή συνδέεται με την εντατικοποίηση της αναπαραγωγής, με τις θηλυκές πρόγονούς μας να γεννούν ανά διετία. 3. Αφού λοιπόν οι θηλυκές ήταν απασχολημένες με την αναπαραγωγική διαδικασία, ήταν υποχρεωμένες να περιορίζουν τις μετακινήσεις τους και να παραμένουν στα ενδιαιτήματά τους. 4. Είχαν ανάγκη κατά συνέπεια ενός μόνιμου συντρόφου που θα τους εξασφάλιζε τροφοδοσία. Αυτή γινόταν από τους αρσενικούς, οι οποίοι ασχολούνταν με τη συλλογή φυτικών τροφών.[21] Κατά τον Lovejoy, λοιπόν, οι φυτικές τροφές συλλέγονταν από τους άνδρες, που φρόντιζαν για τα θηλυκά μέλη της κοινότητάς τους. Εξαιτίας της ενασχόλησής τους με τα μικρά τους, οι θηλυκές ήταν παροπλισμένες λόγω της μετακίνησης που απαιτεί η τροφοσυλλογή.

Η κριτική που έχει ασκηθεί στο μοντέλο του Lovejoy αναπτύσσεται σε δύο άξονες.[22] Αφενός μεν αποσιωπά ή αγνοεί ότι πολλές εθνογραφικές μελέτες τροφηλατικών κοινωνιών δείχνουν πως οι γυναίκες όχι μόνο βρίσκονται σε θέση αλλά πράγματι μετακινούνται διαρκώς ανεξάρτητα από την αναπαραγωγική τους φάση (κύηση, λοχεία)· αφετέρου δε αγνοεί στατιστικά στοιχεία των γεννήσεων σε ομάδες τροφηλατών αλλά και σε όλα τα πρωτεύοντα θηλαστικά, που δείχνουν ότι το μεσοδιάστημα μεταξύ γεννήσεων στους πληθυσμούς αυτούς κυμαίνεται μεταξύ τριών και πέντε χρόνων.[23] Ποσοτικές μελέτες του ρυθμού αναπαραγωγής (TFR Total Fertility Rate) των τροφηλατών δείχνουν ότι, παρά την έντονη διακύμανση που υπάρχει από ομάδα σε ομάδα, ο ρυθμός αυτός είναι κατά μέσο όρο χαμηλότερος από τον αντίστοιχο των γεωργικών κοινοτήτων – 3.6 και 6.6 αντίστοιχα.[24] Τα λιγότερα παιδιά και το μεγαλύτερο μεσοδι-

20 J. Tooby – I. Devore, «The reconstruction of Hominid Behavioral Evolution through strategic modelling», στο: W. G. Kinzey (επιμ.), *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, Νέα Υόρκη 1987, σ. 183-237.

21 C. O. Lovejoy, «The Origin of Man», *Science* 211 (1981) 341-350.

22 D. Falk, «Brain Evolution in females», *Women in Human Evolution*, ό.π., σ. 114-136 και A. L. Zihlman, «The Paleolithic...», ό.π.

23 Βλ. π.χ. N. Howell, *Demography of the Dobe !Kung*, Νέα Υόρκη 1979· R. L. Kelly, *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*, Ουάσινγκτον και Λονδίνο 1995.

24 Ό.π. και G. Bentley, G. Jasienska και T. Goldberg, «Is the Fertility of Agriculturalists higher than that of nonagriculturalists?», *Current Antrhopology* 34 (1993) 778-785.

άστημα μεταξύ γεννήσεων είναι αποτέλεσμα αλυσίδας παραγόντων που συνδέονται με την κουλτούρα και τον τρόπο ζωής μιας κοινότητας. Οι παράγοντες που αναδεικνύονται καθοριστικοί είναι: η διάρκεια του θηλασμού, η ποιότητα της διατροφής μιας γυναίκας, η καθημερινή κινητικότητά της και εν γένει το σύνολο των καθημερινών δραστηριοτήτων της, αλλά και σε ορισμένους πολιτισμούς η υιοθέτηση ταμπού σχετικά με τη σεξουαλική επαφή καθώς και η βρεφοκτονία. Αποσυνδέοντας λοιπόν τους δύο από τους τέσσερις κρίκους της αλυσίδας, η υπόθεση του Lovejoy χάνει τον ειρμό και την πειστικότητά της. Κατά την Falk[25] τα συστατικά του μοντέλου αυτού, η μονογαμία, η πυρηνική οικογένεια και η απουσία των θηλυκών από την οικονομική ζωή, είναι όλα λίγο ώς πολύ στοιχεία που συνιστούν και τους ακρογωνιαίους λίθους μιας σύγχρονης ανδροκεντρικής και άκρως συντηρητικής θεώρησης των σχέσεων των δύο φύλων.

4. *Η αντικειμενικότητα των αναπαραστάσεων της ζωής των πρώτων ανθρωπιδών*

Έχοντας παρουσιάσει τις τρεις παραπάνω θεωρίες, θα ήθελα τώρα να σταθώ σε ορισμένα επιστημολογικά προβλήματα που αφορούν την κατανόηση της συμβολής των θηλυκών προγόνων μας στην εξέλιξη του είδους μας. Συχνά μας διαφεύγει το γεγονός ότι η εικόνα που έχουμε για την ανθρώπινη εξέλιξη δεν αποτελεί ένα δεδομένο αλλά μια υπόθεση που στηρίζεται σε ερμηνείες παλαιοανθρωπολογικών και αρχαιολογικών ευρημάτων. Οι ερμηνείες αυτές ωστόσο προκύπτουν μέσα από μια ερευνητική διαδικασία που έχει συγκεκριμένη οπτική γωνία και είναι δέσμια των προκαταλήψεων του ερευνητή. Το γεγονός ότι η μελέτη των αρχαιολογικών ευρημάτων και απολιθωμένων σκελετικών λειψάνων λαμβάνει χώρα συνήθως σε εργαστηριακούς χώρους δεν προσδίδει αυτόματα αντικειμενικότητα σε όλα τα συμπεράσματα που προκύπτουν.

Κι εδώ υπάρχει μια μεγάλη παρανόηση σχετικά με τα απολιθωμένα σκελετικά κατάλοιπα: άλλο τα μετράω, τα αναλύω, τα κατατάσσω σε ένα είδος, αναγνωρίζω τις διατροφικές τους συνήθειες, το περιβάλλον στο οποίο έζησαν, αναζητώ τη γενετική τους ταυτότητα ή το βιολογικό τους φύλο (μελέτες που γίνονται στο εργαστήριο), κι άλλο ανασυνθέτω την κοινωνία και κάνω υποθέσεις για τη διάκριση και τις σχέσεις των δύο φύλων του είδους αυτού. Το βιολογικό φύλο ενός απολιθώματος προσδιορίζεται βάσει μορφολογικών και ανατομικών διαφορών (π.χ. η ύπαρξη ή όχι σεξουαλικού διμορφισμού ή ο βαθμός παρουσίας του σε ένα είδος). Η κατανόηση του κοινωνικού φύλου, του πολιτισμικού κατασκευάσματος που αναφέρεται στο τί σημαίνει σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο και σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή να είσαι άνδρας ή γυναίκα, απαιτεί μια σειρά υποθέσεων για την κοινωνία και τον πολιτισμό του είδους. Δεν πρέπει να μας διαφεύγει το ότι οι υποθέσεις αυτές δεν είναι

Βλ. επίσης R. Pennington, «Hunter-gatherer demography», στο: C. Panter-Brick, R.H. Layton, P. Rowley-Conwy (επιμ.), *Hunter-Gatherers. An Interdisciplinary perspective*, Κέιμπριτζ 2001, σ. 170-204.

25 Falk, ό.π., σ. 114.

ανεξάρτητες από την ιδεολογική τοποθέτηση, τις εμπειρίες, τις σπουδές, το φύλο, την κοινωνική ταυτότητα του επιστήμονα που τις διατυπώνει αλλά και το ιστορικό και θεωρητικό κλίμα μέσα στο οποίο ζει και το οποίο καθορίζει την επιλογή του προτύπου που θα χρησιμοποιήσει. Κι αυτό μας φέρνει σε ένα δεύτερο επιστημολογικό πρόβλημα, αυτό των προτύπων.

5. *Μπαμπουίνοι ή χιμπαντζήδες;*

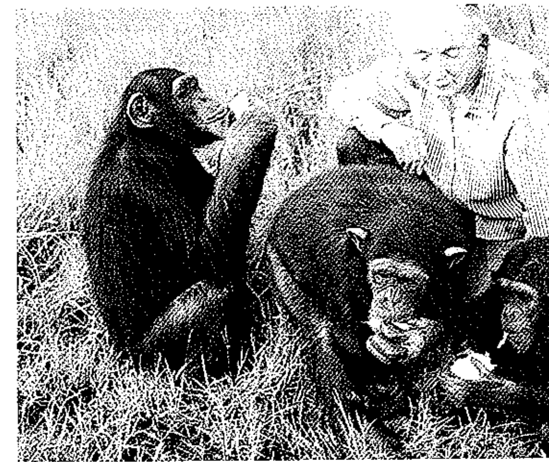
Εξαιτίας της ιδιαιτερότητας των παλαιοανθρωπολογικών ευρημάτων, η ερμηνευτική πράξη ανατρέχει στην εξελικτική θεωρία, στη μελέτη ανατομίας και συμπεριφοράς των μεγάλων πιθήκων και στην εθνογραφία. Το εγχείρημα της ανασύνθεσης της κοινωνικής ιστορίας των προγόνων του σύγχρονου ανθρώπου εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το ποια πρωτεύοντα θηλαστικά ή τροφηλατικές ομάδες χρησιμοποιούνται ως πρότυπα καθώς και τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται. Έτσι, για παράδειγμα, άλλα κοινωνικά χαρακτηριστικά έχουν οι μπαμπουίνοι κι άλλα οι χιμπαντζήδες, άλλη κοινωνική οργάνωση και καταμερισμό εργασίας έχουν οι !Kung της ερήμου Καλαχάρι στην Αφρική και άλλη οι Nukak του Αμαζονίου στη Λατινική Αμερική.

Η μελέτη των μπαμπουίνων κατά τη δεκαετία του '60 ενέπνευσε μια κοινωνία ανθρωπιδών με αρσενικά μεγαλύτερα σε μέγεθος από τα θηλυκά, επιθετικά, ετοιμοπόλεμα, που έχουν την ικανότητα να προστατέψουν τα θηλυκά και τα μικρά τους όταν απειλούνται, αλλά και να τους εξασφαλίσουν τροφή.[26] Στις κοινωνίες των μπαμπουίνων φορείς των πρωτοβουλιών που σχετίζονται με τη διατροφή και την επιβίωση είναι οι αρσενικοί. Προβάλλοντας στους ανθρωπίδες τα χαρακτηριστικά αυτά, σεξουαλικό διμορφισμό και αντίστοιχη συμπεριφορά, οι μελετητές της πρώιμης προϊστορίας δημιούργησαν την εικόνα του επιθετικού κι ετοιμοπόλεμου αρσενικού που είναι ανατομικά κραταιότερος των θηλυκών, έτοιμος για πρωτοβουλία και δράση.

Κάποιοι προχώρησαν και λίγο παραπέρα. Συνέδεσαν το κυνήγι με τον πόλεμο, και ερμήνευσαν και τα δύο ως όψεις συμπεριφοράς που στοχεύει στην εξόντωση ζώντων οργανισμών με τη χρήση βίας. Ίσως δεν είναι τυχαίο που η εικόνα του άνδρα κυνηγού (Εικ. 2 και 6), ενώ προϋπήρχε για πολλά χρόνια, παγιώθηκε στον ακαδημαϊκό χώρο της Αμερικής κατά τη δεκαετία του '60, όταν τα ερωτηματικά και οι φωνές διαμαρτυρίας για τον πόλεμο στο Βιετνάμ είχαν πληθύνει. Η παρουσίαση του πολέμου ως στοιχείου που ενυπάρχει στο είδος μας από τα πρώτα στάδια της εξέλιξής του παρουσίαζε ως αναπόφευκτη τη μαζική και άδικη καταστροφή άλλων ανθρώπων. Είναι χαρακτηριστικό το παρακάτω απόσπασμα των Washburn και Lancaster που δημοσιεύθηκε στο κεφάλαιό τους «Η εικόνα του κόσμου του κυνηγού» στα πρακτικά τού «Man the Hunter»:

«Η ιδέα ότι ο άνδρας είναι από τη φύση του επιθετικός και αρέσκεται στην καταστροφή άλλων υπάρξεων δεν αρέσει σε πολλούς ανθρώπους... Μέχρι πρόσφατα ο πόλεμος αντιμετωπιζόταν το ίδιο με

26 I. DeVore - S. L. Washburn, «Baboon ecology and human evolution», στο: F. C. Howell - F. Bourliere (επιμ.) *African Ecology and Human Evolution, Viking Fd. Publ. in Anth.* 36 (1963) 335-367.



Εικόνα 9. Τρεις χιμπαντζήδες και η Jane Goodall.

το κυνήγι. Οι άλλοι άνθρωποι απλώς αποτελούσαν το πιο επικίνδυνο θήραμα».[27]

Στην αντίπερα όχθη οι Linton, Zihlman, Tanner και άλλες ερευνήτριες υποστηρίζουν ότι οι φιλειρηνικοί χιμπαντζήδες μπορεί να προσεγγιστούν σαν καλύτερο πρότυπο για τους πρώτους ανθρωπίδες (Εικ. 9). Την άποψή τους αυτή την τεκμηριώνουν σε μελέτες της μοριακής βιολογίας «που δείχνουν μια στενή γενετική σχέση μεταξύ ανθρώπων, χιμπαντζήδων και γοριλλών, και σε ανατομικές ομοιότητες μεταξύ χιμπαντζήδων και ανθρωπιδών».[28] Υπάρχουν δύο βασικές ομοιότητες στη συμπεριφορά των χιμπαντζήδων και των ανθρώπων. Η πρώτη είναι ότι κάνουν μεγάλη επένδυση χρόνου, ύλης και συναισθημάτων στην αναπαραγωγική διαδικασία και στο μεγάλωμα των μικρών τους. Άμεση συνέπεια αυτού είναι ότι οι θηλυκές έχουν την πρωτοβουλία επιλογής του σεξουαλικού τους συντρόφου για να εξασφαλίσουν την επιβίωση των ίδιων και των παιδιών τους. Ένας σύντροφος πολιτισμένος και συνεργάσιμος είναι καλύτερη επένδυση από έναν επιθετικό και άγριο. Η δεύτερη είναι η στοιχειώδης χρήση εργαλείων και η κατά φύλο διαφοροποίησή της. Από τα τρία είδη εργαλείων που χρησιμοποιούν οι χιμπαντζήδες, εργαλεία πρόσκτησης τροφής, άμυνας ή επίθεσης, και καθαρισμού, το πρώτο είδος (όπως π.χ. κλαδιά για την εξαγωγή τερμιτών από τις φωλιές τους και πέτρες για το σπάσιμο καρπών) χρησιμοποιείται πολύ πιο συχνά από τους θηλυκούς, ενώ το δεύτερο, τα όπλα, χρησιμοποιείται συχνότερα από τους αρσενικούς.[29]

Είναι σαφές ότι η κάθε πλευρά προτάσσει τα επιχειρήματά της για ομοιότητες μεταξύ του πρωτεύοντος θηλαστικού ή της τροφηλατικής ομάδας που έτυχε να μελετά. Εντούτοις, παρά τις πιθανές ομοιότητες, γενετικές, ανατομικές ή κοινωνικές, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι «οι χιμπαντζήδες δεν είναι ίδιοι με τους ανθρωπίδες της Παλαιολιθι-

27 S. L. Washburn - C. S. Lancaster, «The evolution of hunting», *Man the Hunter*, ό.π., σ. 299.

28 Zihlman, «The Paleolithic...», ό.π., σ. 98.

29 MacGrew, ό.π., σ. 48-51.

κής, όπως επίσης δεν είναι και οι σύγχρονοί μας τροφηλάτες»[30] που αποτελούν αντικείμενο εθνογραφικών μελετών κατά τον 20ό και τον 21ο αιώνα. Αν λάβουμε μάλιστα υπόψη ότι η επικράτεια στην οποία ζουν όλη τους τη ζωή οι μεγάλοι πίθηκοι είναι κατά πολύ μικρότερη από την περιοχή που χρησιμοποιούν εποχιακά οι περισσότεροι τροφηλάτες[31] και ότι περισσότερες εθνογραφικές παρατηρήσεις στον τρόπο ζωής των τροφηλατών έγιναν αφού αυτοί ήρθαν σε επαφή με άλλες ομάδες με διαφορετικό τρόπο ζωής, οικονομικής και τεχνολογικής ανάπτυξης, κατανοούμε τους εγγενείς περιορισμούς της χρήσης τους ως αναλόγων για τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρωπιδών που έζησαν στο Πλειόκαινο και το Πλειστόκαινο.

6. *Σχετικά με τη σημασία τού έμφυλου καταμερισμού της εργασίας στην εξελικτική ιστορία*

Παρά τους περιορισμούς που μόλις περιγράψαμε, αυτό που μας δείχνει η εθνογραφία των τροφηλατών είναι ότι υπάρχει μεγάλη ποικιλία στις ασχολίες και τους ρόλους των γυναικών και στον καταμερισμό της εργασίας. Στους Agta των Φιλιππινών, για παράδειγμα, όταν χρειαστεί, θα βγουν στο κυνήγι ισότιμα και οι γυναίκες.[32] Επίσης το κυνήγι με τόξο και δόρυ (που είναι και πιο μοναχικό) αποτελεί ίσως το μόνο είδος κυνηγιού στο οποίο συμμετέχουν αποκλειστικά άντρες. Υπάρχουν όμως και άλλοι τρόποι, όπως κυνήγι με δίχτυα, φωτιά ή θόρυβο, που αξιοποιούν την τοπογραφία μιας περιοχής για να γκρεμίσουν ή να απομονώσουν κάποια ζώα. Η διαφορά είναι ουσιαστική: στο πρώτο παίρνουν μέρος μόνο άντρες, στο δεύτερο χρειάζονται όλοι, ακόμη και μικρά παιδιά.

Έχοντας αυτό κατά νου και συλλογιζόμενοι ότι το μόνο φαινόμενο με διαπολιτισμική ισχύ είναι ότι στους τροφηλατικούς πληθυσμούς οι άντρες συνήθως κυνηγούν μεγάλα θηλαστικά ενώ οι γυναίκες συλλέγουν φυτικές τροφές, οστρακόδερμα και μικρά ζώα,[33] ο ρόλος των δύο φύλων στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης απαιτεί νηφαλιότητα στην προσέγγισή του. Τα μοντέλα «Άνδρας ο κυνηγός» και «Άνδρας ο τροφοδότης», με την έμφαση που δίνουν στο ρόλο της πρόσκτησης μεγάλων θηραμάτων και της κατανάλωσης κρέατος από τα πρώτα στάδια της εξέλιξης, εμπεριέχουν σειρά ρητών ή άρρητων υποθέσεων. Το κυνήγι των μεγάλων θηραμάτων προϋπέθετε σειρά νοητικών, κοινωνικών και οικονομικών δεξιοτήτων που πρέπει να λειτούργησαν προωθητικά στην εξελικτική διαδικασία: τεχνολογική επινοητικότητα και σχεδιασμός δράσης, ιδιαίτερες συνθήκες κοινωνικότητας για τη συνεργασία στο κυνήγι και το μοίρασμα της τροφής, και άμεση πρόσβαση σε τροφή υψηλής θρεπτικής αξίας όπως οι ζωικές πρωτεΐνες. Έτσι ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας και μέσα από αυτόν οι αρσενικοί πρόγονοί μας μετατρέπονται στην

30 F. Dahlberg, «Introduction», *Woman the Gatherer*, ό.π., σ. 4.
31 Washburn – Lancaster, ό.π., σ. 297.
32 A. Estioko-Griffin – P. B. Griffin, «Woman the gatherer: the Agta», *Woman the Gatherer*, ό.π., σ. 121-151.
33 Κατά την Zihlman αυτός είναι ο κανόνας που σε μεγάλο βαθμό ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα για βιολογικούς και κοινωνικούς λόγους (Zihlman, «Women as shapers...», ό.π.).

κινητήρια δύναμη της πορείας προς είδη με ολοένα μεγαλύτερο εγκέφαλο, εξελιγμένη ανατομία και τεχνολογία. Η κριτική στις υποθέσεις αυτές δεν αρνήθηκε το ρόλο των αρσενικών στο κυνήγι μεγάλων θηλαστικών, αλλά ανέδειξε τα ποιοτικά χαρακτηριστικά των δραστηριοτήτων που είχαν οι θηλυκές. Σε αυτές έγκειται ο πυρήνας της κοινωνικότητας μέσα από τους δεσμούς με τα μικρά τους, η συλλογή του μεγαλύτερου μέρους της καθημερινής τροφής, αλλά και η τεχνολογική πρόοδος, μιας και τα πρώτα ανθρώπινα «εργαλεία και εξοπλισμός» πρέπει να επινοήθηκαν από θηλυκές ώστε να απελευθερωθούν τα χέρια τους από τη μεταφορά των μικρών τους για τη συλλογή φυτικών τροφών. Στην ιστορία της ανθρώπινης εξέλιξης μπορεί η τροφοσυλλογή να μην βαραίνει περισσότερο από το κυνήγι μεγάλων ζώων. Οι μαρτυρίες όμως συνηγορούν στο ότι αυτή προηγήθηκε του κυνηγιού και στο ότι σ' αυτήν οφείλονται καινοτομίες που έδωσαν ουσιαστική ώθηση στην ανθρώπινη εξέλιξη.

Στο πλαίσιο της παραπάνω συζήτησης και καθώς συγκεντρώνονται οι ψηφίδες του παλαιοανθρωπολογικού παζλ, ο προβληματισμός σχετικά με το αν το κοινωνικό φύλο είναι χρήσιμο ως εργαλείο προσέγγισης του συνόλου των προγονικών μας κοινωνιών που έζησαν κατά το Πλειόκαινο και το Πλειστόκαινο μπορεί να επαναπροσδιοριστεί. Η συζήτηση της συμβολής των θηλυκών προγόνων μας δεν πρέπει κατ' ανάγκην να ταυτιστεί με τη συζήτηση του κοινωνικού φύλου, αλλά να τεθεί σε μια πιο γενική βάση, περιλαμβάνοντας ζητήματα όπως ο καταμερισμός της εργασίας και οι τεχνολογικές καινοτομίες που προέκυψαν από αυτόν. Παρά τις επιμέρους μελέτες και υποθέσεις που έχουν μέχρι στιγμής διατυπωθεί, απομένει να αποδειχθεί με πειστικά τεκμήρια το ποιες κοινωνικές κατηγορίες –π.χ., το φύλο, η ηλικία– υφίσταντο σε σχέση με τους ανθρωπίδες, και για ποιους ανθρωπίδες αυτές λειτούργησαν προωθητικά στην εξελικτική διαδικασία.

Σε μια πορεία αυτογνωσίας της παλαιοανθρωπολογίας, γίνεται σαφές ότι και ο «άντρας κυνηγός» και ο «άντρας τροφοδότης» έχουν αποτύχει ως μοντέλα εξαιτίας της εγγενούς αδυναμίας τους να ξεφύγουν από τη στερεότυπη αντίστιξη του κραταιού αρσενικού – αδύναμου θηλυκού, που είναι κατασκεύασμα της δικής μας κοινωνίας. Εξάλλου και η αντιστροφή της καθιερωμένης αναπαράστασης των ρόλων των δύο φύλων στην ανθρώπινη εξέλιξη είναι αποτέλεσμα της παρουσίας πολλών γυναικών ερευνητριών στα πεδία που άπτονται της μελέτης της.[34] Η συμβολή της υπόθεσης «γυναίκα η τροφοσυλλέκτρια» έγκειται στο ότι ώθησε την Παλαιολιθική αρχαιολογία να ξεπεράσει τις αγκυλώσεις και προκαταλήψεις του παρελθόντος και να προβεί σε δημιουργικές αναγνώσεις των αρχαιολογικών και παλαιοανθρωπολογικών ευρημάτων. Μία από αυτές αναγνωρίζει ότι ο κατά φύλο καταμερισμός της εργασίας στις πρώτες ανθρώπινες κοινωνίες δεν σημαίνει κατ' ανάγκη και κοινωνική ασυμμετρία,[35] όπως οι περισσότερες εικόνες που είδαμε στο κεφάλαιο αυτό μας οδηγούν να υποθέσουμε.

Βεβαίως πολλά είναι τα ερωτηματικά που παραμένουν αναπάντητα, και πολλοί προσδοκούν ότι αυτά θα απαντηθούν όταν καινούργια ευ-

34 Zihlman, «The Paleolithic...», ό.π.
35 Sørensen, ό.π.

ρήματα έρθουν στο φως. Η παρούσα μελέτη δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην ερμηνεία παρά στο εύρημα αυτό καθαυτό και την ανάλυσή του. Με άλλα λόγια, στον τρόπο που το ζωντανεύουμε, το κινητοποιούμε και το επενδύουμε με ιδέες. Η Παλαιοανθρωπολογία και η Παλαιολιθική Αρχαιολογία δεν υστερούν σε μεθόδους αλλά σε δημιουργικές αναγνώσεις με γνώμονα την κοινωνική θεωρία.